

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ.

Фишер Куно

1860.

Источник: Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Вердхамский. М.: Издательство АСТ, 2003. 541с. С.37-216.

<http://filosof.historic.ru/books/item/t00/s00/z0000134/>

Фишер Куно. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Вердхамский. М.: Издательство АСТ, 2003. 541с. С.37-216.

(номера страниц по первоисточнику указаны вначале)

Панченко АИ.. Предисловие составителя и редактора...5
Виндельбанд В.. Куно Фишер 16

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава первая . ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКА 39

Глава вторая. ХОД РАЗВИТИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 54

1. Космологическая проблема 56

1.1. Основное вещество и основная форма 56

1.2. Мировой процесс 57

1.3. Основные вещества и образование мира. Дуализм 59

2. Проблема познания 61

2.1. Софистика . 61

2.2. Сократ 63

2.3. Платон 63

2.4. Аристотель 65

3. Проблема свободы 67

Стоики, эпикурейцы и скептики .67

4. Религиозная проблема 71

4.1. Религиозный платонизм 71

4.2. Идея логоса 77

4.3. Идея логоса и мессианская идея .80

Глава третья. ХРИСТИАНСТВО И ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ 83

1. Первоначальное христианство 83

2. Церковь 85

3. Учение церкви 89

3.1. Проблемы 89

3.2. Августинизм 93

4. Обожествление церкви. Ареопагит 98

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ.

Фишер Куно

1860.

*Источник: Фишер К. История
новой философии: Введение в
историю новой философии.
Фрэнсис Бэкон Верлуамский. М.:
Издательство АСТ, 2003. 541с.
С.37-216.*

<http://filosof.historic.ru/books/item/>

Фишер Куно. История новой
философии: Введение в историю
новой философии. Фрэнсис Бэкон

Верлуамский. М.: Издательство АСТ,
2003. 541с. С.37-216.

(номера страниц по первоисточнику указаны
вначале)

Панченко АИ.. Предисловие
составителя и редактора...5

Виндельбанд В.. Куно Фишер 16

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

**Глава первая . ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ КАК
НАУКА 39**

**Глава вторая. ХОД РАЗВИТИЯ
ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
54**

1. Космологическая проблема 56

1.1. Основное вещество и основная
 форма 56

1.2. Мировой процесс 57

1.3. Основные вещества и
 образование мира. Дуализм 59

2. Проблема познания 61

2.1. Софистика . 61

2.2. Сократ 63

2.3. Платон 63

2.4. Аристотель 65

3. Проблема свободы 67

 Стоики, эпикурейцы и скептики .67

4. Религиозная проблема 71

4.1. Религиозный платонизм 71

4.2. Идея логоса 77

4.3. Идея логоса и мессианская
идея .80

Глава третья. ХРИСТИАНСТВО И ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

83

**1. Первоначальное
христианство 83**

2. Церковь 85

3. Учение церкви 89

3.1. Проблемы 89

3.2. Августинизм 93

**4.Обожествление церкви.
Ареопагит 98**

Глава четвертая . ХОД РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ 100

1. Задача 100

**2.Эпоха церкви.....
.....103**

**3. Основания
схоластики 108**

3.1.Иоанн Скот Эриугена 108

3.2.Ансельм Кентерберийский 110

**4. Ход развития
схоластики 113**

4.1.Реализм и номинализм 113

4.2.Платоновский и аристотелевский
реализм 116

4.3.«Итоги» и системы 119

4.4.Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скотт	121
4.5.Уильям Оккам. Разложение схоластики	123

Глава пятая . ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. Гуманизм 127

2. Итальянский Ренессанс и его развитие 130

2.1.Неолатинский ренессанс	133
2.2.Аристотелевский ренессанс	135
2.3.Политический ренессанс	138
2.4.Итальянский неоплатонизм и теософия	142
2.5.Магия и мистика	147

Глава шестая . ИТАЛЬЯНСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ 154

**1. Д. Кардано. Б. Телезио. Ф.
Патриции 154**

2. Джордано Бруно 156

3. Кампанелла 163

**Скепсис как последствие
Ренессанса 167**

1. Л. Ванини 167

2. Мишель де Монтень 169

Глава седьмая . ВЕК РЕФОРМАЦИИ 172

**1. Новое
миросозерцание 173**

1.1. Исторический кругозор 173

1.2. Географический кругозор	174
1.3. Космографический кругозор. Коперник и Тихо Браге.	176
1.4. Галилее Галилей	181
1.5. Иоганн Кеплер и Исаак Ньютон	182
1.6. Изобретения	184

2.Церковное осуждение коперниковской системы

184

2.1. Спор	184
2.2. Инквизиция и Галилей	186
2.3. Процесс и подлог	188

3.Религиозная реформация

188

3.1. Протестантизм	188
--------------------	-----

3.2. Контрреформация и иезуиты	198
3.3. Янсенизм.	206

538

Глава восьмая . ХОД РАЗВИТИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ 210

1. Задача 210

2.Эпоха новой философии 212

2.1. Догматизм 212

2.2.Критицизм 214

Предисловие составителя и редактора

Настоящее издание «Истории новой философии» выдающегося немецкого историка философии Куно Фишера, творившего в основном во второй половине XIX в., является первым его послереволюционным (после 1917 г.) российским изданием¹. Нужно сразу отметить, что этот многотомный труд не может считаться историей философии Нового времени в полном смысле слова. Он посвящен главным образом истории великих систем в немецкой философии Нового времени (Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр). Исключение составляют тома, посвященные Ф.

Бэкону, Декарту и Спинозе. В сочинении Куно Фишера не отражены, в частности, материалистические направления во французской и английской философии. Вполне допустимо, объяснимо и закономерно, что современные историки найдут в его труде какие-то фактические ошибки и неувязки, какие-то неадекватные интерпретации. Больше того, они могут предъявить претензии в том плане, что Куно Фишер не очень-то объявлял, не афишировал или даже вообще не развивал свою собственную философскую позицию в той или иной области

философского размышления. И, уж конечно, они будут совершенно правы, утверждая, что Куно Фишер не создал свою собственную философскую

1 Есть, правда, момент, который следует оговорить: в 1933 г. был издан один из заключительных томов многотомного труда Куно Фишера, посвященный Гегелю.

Стр.6

систему. И все же труд Куно Фишера по-настоящему фундаментален. Куно Фишер был выдающимся историком-энциклопедистом, литератором и искусствоведом, педагогом, биографом. Его объемистая работа

читается легко, с большим интересом и, несмотря на сложность предмета, доступна широкому кругу читателей. Куно Фишер весьма уникальная личность, специалист в своем деле, поставивший перед собой задачу объяснить публике очень сложные вопросы отчетливо, ясно и интересно.

Следует также предупредить читателя, что ни в русской, ни в английской, ни даже в немецкой литературе мы не смогли найти сколько-нибудь подробных сведений о жизни Куно Фишера, не говоря уже о подробном (монографическом) анализе его творчества¹. Возможно,

автор настоящего предисловия проявил здесь недостаточную настойчивость, но, представляется, есть объективные (то есть не зависящие от автора) причины, объясняющие не очень высокое внимание историков к жизни и творчеству Куно Фишера. Наверное, главная из них состоит в том, что этот историк философии, будучи вместе с тем педагогом и литератором, не ставил перед собой задачу создать такую же великую философскую систему, какие создали Лейбниц, Кант или Гегель. Он сам оправдывал это обстоятельство тем, что время, в которое он жил и

творил, не способствовало
постановке такой задачи. Он полагал,
что в обстановке разрушения
духовных идеалов немецкого
Просвещения

1 Вместе с тем мы должны сослаться на
некоторые источники, которые так или
иначе были использованы при подготовке
настоящего предисловия П. Л. Л. [Рсц ни:
Фишер 1С. История философии Нового
времени) // Отечественные записки. - СПб.,
1860. — Т. 132, отд. 4, №9/10. — С. 25—
29; Трачевский А. С. Куно Фишер и
философия пессимизма // Науч. обозрение.
— СПб., 1897. — №4. — С. 7—15;
Тихомиров П. Научные задачи и методы
истории философии. — Сергиев Посад,
1907; Гру-зенберг С. Куно Фишер:
Критико-биографический очерк // Фишер

К.: Воля и рассудок. — СПб., 1909. — С. 5 —26; Философская энциклопедия. - М., 1970. — Т. 5. — С. 377; Philosophen-Lexikon / Eisler R. - B., 1912. — S. 182; Bauch B. Jena und die Philosophie des deutschen Idealismus. — Jena, 1922; Philosophen-Lexikon / Ziegenfuss W. - B., 949 — Bd. 1. — S. 346— 347; The encyclopedia of philosophy / Edwards P. — N. Y.; L. 1972. — Vol. 3/ 4. — P. 203-204; наконец, Windelband W. Kuno Fischer. - Heidelberg, 1907.

Стр.7

в обстановке пессимизма, мистицизма, «материалистических искажений» хода исторического процесса и разочарований в истории необходимо спасти эти духовные

идеалы. Поэтому он и посчитал задачей своей жизни логическую и эстетическую реконструкцию великих философских систем в их прогрессивном историческом развитии. Сам он писал об этом так: «История философии тогда представляется в истинном свете, когда ей удастся познать ход развития, в котором необходимые проблемы человечества определяются с возможной ясностью и разрешаются так, что каждое такое разрешение в последовательном порядке рождает все новые и все более глубокие проблемы»¹.

Таким образом, Куно Фишер посвятил себя не всей философии Нового времени, а родной ему немецкой философии и — в ее рамках — прежде всего восстановлению традиций немецкого идеализма². Если учесть сказанное выше, а также тот фактор, что творчество Куно Фишера, посвященное восстановлению этих традиций и имеющее эстетико-историческую доминанту, пришлось как раз на то время, когда начали развиваться новые философские направления (неокантианство, позитивизм, исторический материализм, философия жизни и

др.), которые так или иначе отвлекали внимание от указанных традиций, то тогда станет понятным, почему талант Куно Фишера, несмотря на всю его яркость, не нашел своих исследователей среди историков философии.

Впрочем, некоторые авторы все же отмечают, что на всем фоне гигантской педагогической историко-философской и литературно-эстетической работы Куно Фишера можно определить

- 1 Фишер К. Введение в историю новой философии. — С. 53.
- 2 Бруно Баух так характеризует течение немецкого идеализма: «...мы потому

можем разумно или осмысленно оформить нашу действительную жизнь, что жизнь и действительность вообще не противостоят разуму в его абстрактной изоляции, но обусловлены разумом, а объективные законы разума не противостоят действительности в ее абстрактной изоляции, но суть истины, обусловленные действительностью вообще и субъективной действительной жизнью в частности» (Bauch В. Opus cit — S. 15-16).

Стр.8

и некоторые моменты его собственной систематической теоретико-философской позиции, о чем мы вкратце скажем дальше.

Но сначала некоторые скудные сведения о жизни Куно Фишера, его происхождении и карьере.

Эрнст Куно Фишер родился 23 июля 1824 г. в Силезии в деревушке Зандервальде в семье сельского пастора. Его матерью была полячка Шарлотта Карвин-Вержбицкая, умершая вскоре после его рождения. У Куно Фишера были старшие братья. Женат он был дважды: первый раз — на француженке из привилегированной семьи, которая родила ему сына и двух дочерей, затем — на датчанке, которая

прожила с ним последние его
девятнадцать лет жизни.

Среднее образование Куно Фишер
получил в гимназии в Позене, где его
дядя со стороны отца служил
таможенным чиновником."Во время
школьного обучения Куно Фишер
обращал на себя внимание
превосходной памятью,
внимательностью,
сосредоточенностью и даром слова.
По окончании гимназии в 1844 г.
Куно Фишер поступил в
Лейпцигский университет, где
слушал лекции по филологии, но
вскоре перевелся в Халле, где изучал
философию и теологию. В Халле в

1847 г. он получил степень доктора философии, защитив диссертацию по теме платоновского диалога «Парменид». Затем, в 1848 г., стесненный материальными обстоятельствами, он устроился домашним учителем в Пфорцхайме, где провел два года, занимаясь литературно-эстетической и историко-философской работой (в Пфорцхайме в 1849 г. вышла в свет его первая работа «Диотима: Идея прекрасного»).

В 1850 г. Куно Фишер занял должность приват-доцента философского факультета Гейдельбергского университета.

Здесь начался новый период его жизни, закончившийся преследованиями со стороны властей и страданиями. Дело в том, что он объявил о новом курсе истории философии и начал его читать. Лекции привлекли значительное внимание, но реакции

Стр.9

на них оказалась неоднозначной. Критический и пантеистический дух лекций Куно Фишера пришелся не по вкусу католическому духовенству. Давление властной католической прослойки на светские власти (донос некоего теолога Шенкеля) привело к

тому, что в 1853 г. Куно Фишера уволили из университета. (Кстати сказать, такая же участь постигла в ту пору и другого популярного преподавателя — историка литературы Гервинуса, с которым Куно Фишер был идейно близок и дружен.)

Университет тщетно пытался добиться отмены этого решения. Спустя два года, в 1855 г., Куно Фишер отправился в Берлин с целью получить доцентуру при столичном университете. Но и здесь его ждало разочарование: министр народного просвещения фон Раумер воспротивился зачислению

вольнодумца в профессорскую корпорацию и запретил ему чтение лекций. Философский факультет Берлинского университета так же тщетно, как и в Гейдельберге, ходатайствовал перед королем об отмене решения правительства. И только деятельное заступничество Александра Гумбольдта привело наконец к успеху. Распоряжение министра было отменено высшей властью, и в 1856 г. Куно Фишер получил сначала должность приват-доцента в Берлинском университете, а затем при поддержке великого герцога Карла Александра Апельта и должность профессора (и кафедру)

истории философии в Йенском университете, который благодаря усилиям Фихте, Шеллинга и Гегеля сделал на время Йену европейской «столицей философии».

В Йенском университете Куно Фишер открыл свой курс истории новой философии лекциями о Канте и его «Критике чистого разума» — теми самыми, которые он читал в Гейдель-бергском университете в конце первого — неудачного — этапа своей карьеры. В Йене, как и в Гейдельберге, блестящие лекции молодого и талантливого профессора привлекли многочисленную аудиторию и принесли ему

известность не только среди студентов, но и в широких литературных кругах. В 1865 г. Куно Фишер получил приглашение от дома великого герцога

Стр.10

сопровождать, молодого наследного принца в его путешествии по Италии и Сицилии.

К этому времени слава Кун о Фишера достигла своего зенита. В университетских кругах на него смотрели как на новое светило, восходящее на туманном горизонте немецкой метафизики. Даже А.

Шопенгауэр, как видно из его писем, ревниво следил за возрастающей известностью этого историка философии.

В результате сначала Гейдельбергский университет, а за ним — Венский и Лейпцигский университеты предложили Куно Фишеру свои кафедры истории философии. В 1872 г. Куно Фишер принял приглашение Гейдельбергского университета, где и проработал до 1903 г. В Гейдельберге он читал лекции тридцать лет. Как и в Йене, он пользовался огромной популярностью среди студентов, интеллигенции, аристократов,

делового люда и даже домохозяек, поскольку его лекции отличались не только профессиональностью, но и высшей степенью артистичности.

О популярности Куно Фишера свидетельствуют, в частности, такие факты. В честь его семидесятилетия (1894) в Гейдельберге было устроено факельное шествие.

Пятидесятилетие философской деятельности Куно Фишера (1897) отмечалось с большим размахом не только в университете, но и во всем городе. Поздравления шли и из других мест. Так, Иенский университет прислал ему диплом почетного доктора, а редакция

журнала «Kant-Studien» поздравила юбиляра праздничным сочинением ученика Куно Фишера В.

Виндельбанда «Куно Фишер и его Кант».

Умер Куно Фишер 8 июля 1907 г. в Гейдельберге.

Куно Фишер считается гегельянцем во втором поколении. У Гегеля он перенял отождествление логики, метафизики и теории познания, а также диалектическую модель развития, о чем свидетельствует его труд «Система логики и метафизики, или учение о науке» («System der Logik und Metaphysik oder

Wissenschaftslehre». Stuttgart, 1852). Однако Куно Фишер не был правоверным гегельянцем.

Во-первых, принцип развития он понимал несколько иначе, чем Гегель. Он пытался совместить диалектическое развитие с современными ему идеями эволюционизма, хотя, конечно, речь шла не об эволюции материи, а о саморазвитии духа. Для него развитие не завершается ни одним своим моментом — оно есть нечто целое, как сама жизнь. При этом Фишер настаивал, что развитие идет

от бытия через сущность к цели. Система логических и в то же время метафизических категорий, которую он представлял, находила свою кульминацию в идее финальное, гарантирующей целесообразное развитие, выходящее за пределы просто данного.

Во-вторых, он разделял эмпирицистский подход к науке в гораздо большей степени, чем это было допустимо в первоначальном гегельянстве. Он был автором работы о Ф. Бэконе (Лейпциг, 1856), а, как указывает его рецензент, «чистейшие гегельянцы Нового времени едва ли могли бы отозваться о Бэконе и его

школе с таким уважением, как это сделал Фишер... Правда, он не включает в этот том (о Бэконе. — А.П.) в свою историю новейшей философии (в ее первоначальном варианте. — А.П.)... но по самой связи, замечаемой Фишером между школой Бэкона и другими признанными им школами философов, можно видеть, что в мысли Фишера том о Бэконе составляет невыделимую часть в организме развития современной мысли, необходимый элемент нового мышления, и только преданность германской школе помешала ему издать обзор философии, Бэкона в

том же формате, как прочие тома истории новейшей философии, и написать на обложке: «История философии Нового времени», том второй: «Бэкон и его школа»¹.

В-третьих, Куно Фишер был автором первой крупной немецкой монографии о Канте «Жизнь Канта и основы его учения»

1 П. Л. Л. [Рец. на: Фишер К. История философии Нового времени] // Отечественные записки. — СПб., 1860. — Т. 132, отд. 4, №9/10. — С. 26. [Очевидно, если не ставить Декарта впереди Бэкона, должно быть: «том первый». — А. П.]

(«Immanuel Kant's Leben und die
Sinnlagen seine Lehre». Mannheim,
1860)¹. Позднее он опубликовал и
второй том о Канте — «Иммануил
Кант: История развития и система
критической философии» («Immanuel
Kant: Entwicklungsgeschichte und
System der kritische Philosophie»,
1893), Кант повлиял на Куно Фишера
не меньше, чем Гегель. Поэтому
справедливо мнение, например, В.
Виндельбанда, что Куно Фишер в
своих воззрениях идет не по пути,
указанному Гегелем, а возвращается
«назад к Канту». Во втором издании
своей «Системы логики и
метафизики...» (Штутгарт, 1865)

Фишер пытается встать посередине между Кантом и Гегелем и оправдать не только гегельянство, но и кантианство и эмпиризм. С одной стороны, он полагает вместе с Гегелем, что человеческое мышление, отражая структуру духа, само должно стать абсолютным, но, с другой стороны, настаивает вместе с Кантом, что этого никогда не может быть полностью в силу ограниченности и критики чистого разума.

Уже первая работа Куно Фишера о Канте дала значительный импульс для нового изучения творчества Канта, поскольку она представила

это творчество исторически, как саморазвитие и самопознание духа: сначала Кант предстает как вольфеанец, ученик Лейбница, затем — под влиянием английских мыслителей — как критик немецкой метафизики, затем — как скептик, поклонник Юма, наконец, математика вынуждает Канта усомниться в Юме и задуматься о синтетических суждениях априори. От этой работы Куно Фишера решающий импульс получило в своем развитии неокантианство.

Наконец, на Куно Фишера повлиял также А. Шопенгауэр. В работе «Соотношение воли и рассудка

человека» («Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand in Menschen», Heidelberg, 1896) он различает волю, управляемую сознанием и познанием, и неосознаваемое волнение (желание, хотение), которое

1 Кстати, в этой работе Куно Фишер пишет: «Если речь идет о главных началах, существенных представителях всей философии Нового времени, то я назову Бэкона, Картезия, Спинозу, Лейбница и Канта».

Стр.13

предшествует любому познанию и осознанному поведению. «Мы, —

пишет он, — должны... строго различать два рода воли: 1) произвол, как вполне известный род воли, озаренный светом сознания и руководимый познаванием и оценкой мотивов, и 2) такой род воли, предшествующий всякому познанию и сознательным действиям, который нужно понимать поэтому в смысле бессознательного, слепого хотения или непроизвольного хотения и действия»¹. «В воле коренится истинная сущность человека»². Воля есть источник жизнедеятельности, суть человека, в то время как дух — это только его способность. Куно Фишер утверждает, что точно так же,

как сущностью природы является «сила», а сущностью человека — «воля», сущностью тела оказываются проявления хотения.

Куно Фишер был чрезвычайно плодотворным литератором. Его концепция искусства обнаруживается уже в ранней его публикации «Диотима» («Diotima: Die Idee des Schönen». Pforzheim, 1849). В эстетике он удаляется от гегелевской всеобщности в сторону изучения конкретных случаев. Он определяет эстетическую установку как установку на игру (в смысле Канта и Шиллера), характеризуемую концентрацией и объединением всех

наших способностей. Свои поздние литературно-эстетические работы Куно Фишер посвятил проблемам происхождения и природы острот, шутки, а также классической поэзии Лессинга, Гёте, Шиллера и Шекспира. В его «Маленьких сочинениях» («Kleine Schriften». Heidelberg, 1888—1898. Bd. 1—8) содержится, в частности, работа «О шутке» («Über den Witz»). Шутка для Куно Фишера — это «играющее суждение». Как он пишет: «То, что никогда не было соединено, соединилось сразу, и в то самое мгновение, когда противоречие все

еще ставит нас в тупик, нас поражает уже осмысленное просветление».

Основной труд всей жизни Куно Фишера — многотомная «История новой философии» («Geschichte der neueren

1 Фишер К. Воля и рассудок. — СПб., 1909. — С. 34—35.

2 Там же. — С. 59.

Стр.14

Philosophie»). Этот труд имеет свою собственную историю. «Историю новой философии» Куно Фишер начал в 1852 г., хотя, как он свидетельствует сам, первый том о

Канте был написан еще в 1851 г. Но в рамках «Истории...» последовательность публикаций была такая: в 1854—1856 гг. друг за другом следовали тома о Спинозе, Лейбнице и Бэконе. Все же основным ядром «Истории...», относящимся к 1852—1877 гг., стал шеститомник, тома которого посвящены, соответственно, Декарту, Спинозе, Лейбницу, Канту, Фихте и Шеллингу (том о Бэконе, как отмечалось выше, он исключил, чтобы не «предавать» немецкую философию). В окончательном же виде этот труд стал десятичным. В 1893 г. Куно Фишер добавил к его

ядру второй том о Канте и том о Шопенгауэре, а в 1901 г. — том о Гегеле и том о Ф. Бэконе.

Существует несколько разнообразных русских переводов фишеровской «Истории...»: это прежде всего издание в четырех томах в переводе Н. Страхова (СПб., 1863) и восьмитомное издание в переводе группы философов под редакцией Н. О. Лосского (СПб., 1901—1909; без томов о Бэконе и Шопенгауэре). На русском языке издавались и другие работы Куно Фишера: о Бэконе в Киеве в 1866 г. и в Санкт-Петербурге в 1867 г., «Три вступительные лекции из истории

новой философии» (СПб., 1861), о Лессинге (М., 1882), «Публичные лекции о Шиллере» (М., 1890), «Философ пессимизма: (Характеристика Шопенгауэра)» (Одесса, 1897), «Артур Шопенгауэр» (М., 1896), «Введение в историю новой философии» в двух выпусках (М., 1900—1901), «О свободе человека» (СПб., 1906), «Воля и рассудок» (СПб., 1909), «Слово о Талмуде» (М., 1912) и др.

Фишеровская «История...» имела большой успех прежде всего благодаря блестящему стилю изложения и насыщенности информацией. Наделенный

большими способностями к историческому пониманию, Куно Фишер сумел репродуцировать великие философские системы в литературно-эстетической форме удивительных блеска и ясности, а также раскрыть их основные темы и позднейшее развитие этих тем, система-

Стр.15

тически их реконструировать и, так сказать, «просветить». В то же время он смог поместить эти системы в широкий культурный и исторический контекст и таким образом показать историческое развитие философии

как прогрессирующее самопознание человеческого разума. Он показал также, что живое философствование вполне может быть методом истории философии.

Фишеровская «История...» поражает не только своей систематичностью и насыщенностью материалом, своими эстетической и логической ясностью и их сплавлением. Она, как нам представляется, будет интересна читателю также своим гуманизмом, стремлением высветить черты человеческой личности и их связь с творчеством того или иного ее героя. Она поучительна, актуальна и интересна, наконец, тем, что

демонстрирует глубокое уважение к истории и культуре, прежде всего к отечественной.

В настоящем издании для лучшей ориентации публикуется (впервые на русском языке) в переводе А. И. Панченко памятная речь о Куно Фишере, произнесенная в 1907 г. Вильгельмом Виндельбандом. А. И. Панченко

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава первая

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКА

Предмет этого труда составляет философия Нового времени. Как ни своеобразны те жизненные начала, которые она носит в себе, как ни понятны сами по себе и ни просты те задачи, которые она ставит себе по собственному разумению, все же в возникновении своем она обуславливается историей философии, которая ей предшествует. Возникновение новой философии знаменуется полным, сознательным разрывом с прошлым и основано на ясно выраженном убеждении в необходимости начать

все дело сызнова. Своим основоположением она ставит желание быть свободной от предвзятых мнений и вполне независимой от всяких традиционных учений, от всякого рода исторически установившихся и признанных авторитетов. И она является такою на самом деле. Однако эта независимость духа сама, в свою очередь, сложилась исторически, эта свобода от предвзятых мнений обусловлена исторически, она медленно прокладывала себе путь и подготавливалась в значительном отдалении от основ предшествующей

философии. Существуют такие поворотные пункты, начиная с которых человеческий дух, пресытившись настоящим, набирается своей первоначальной силы и из этого неиссякаемого источника обновляет свое развитие. Эти поворотные пункты коренятся глубоко в ходе развития человечества, долго подготавливаются и потому крайне редки. Они наступают только тогда, когда приходит для этого подходящий момент. И для возникновения

новой философии должно было наступить свое время. При всей независимости ее мысли, при всей новизне ее основных положений новая философия продолжает все-таки пребывать в постоянном общении с историческими предпосылками; она противоречит им в исходных пунктах, обостряет это противоречие, доводя его до полного разрыва, но в дальнейшем своем движении начинает снова склоняться к этим предпосылкам, чувствовать свое духовное родство с ними. В последнее столетие она вновь подчеркивает как свою противоположность, так и свое

родство с ними. Таким образом, новая философия находится в постоянном и притом в определенном отношении к прежней философии и никогда не дает ей исчезнуть со своего горизонта. Вот почему во введении этой книги мы должны выяснить, при каких исторических условиях возникает новая философия и в какой связи с общим ходом развития человечества начинается ее эпоха.

Уже в понятии истории философии заключаются такие трудности, которые могут настроить скептически относительно ее возможности. Понятие является

трудным, если признаки его нелегко объединяются. Оно становится невозможным, если признаки вовсе не объединимы. По-видимому, между понятиями истории и философии существует такое противоречие: история немыслима без преемственности событий во времени, философия — без познания истины, а истинным является лишь то представление, которое находится в полном соответствии с вещью и со своим предметом. Но здесь существуют две возможности: или представление соответствует предмету, или оно не соответствует ему. В первом случае представление

истинно, во втором — ложно. Истина же только одна, она не имеет в себе ни рода, ни преемственности событий во времени, а следовательно, не имеет, по-видимому, и истории. Поэтому история философии — или ряд следовавших друг за другом различных систем, часто взаимно исключающих одна другую, но никогда не достигающих полного согласия — представляется прямой противоположностью самой философии и

самым очевидным показателем ее невозможности. Вот почему те, которые сомневаются в возможности истинного познания, постоянно ссылаются на споры философов между собой, на множество и различие их систем. Среди возражений, которые приводились античными скептиками против философии, противоречие систем было одним из первых и наиболее важных. Ясно, что с этой точки зрения об истории философии в строгом смысле не может быть и речи; при изложении ее или держатся исторического факта множества так называемых систем, не заботясь об

истинном содержании их и превращая таким образом историю философии в историю философов, их жизненных отношений, их мнений и их школ, и все это излагают, поскольку позволяют источники и поскольку эти источники оказываются понятыми, или стараются отыскать во всех системах единство истинного познания и, когда видят в этих многообразных системах только множество попыток, не достигших цели, то начинают огульно осуждать их, вовсе не сообразуясь с их историческим характером. Таким образом, при изучении истории

философии исторический интерес является отделенным от философского: в первом случае история философии становится предметом простого повествования, во втором — предметом только осуждения. Насколько некритично и лишено смысла такое повествование, настолько же неисторична и лишена всякой исторической перспективы такая критика. С односторонней исторической точки зрения, несомненно, существует история, но нет философии, с точки зрения односторонней критики — есть философия, но нет никакой истории. Такая философия без исторического

интереса и без способности дать историческую оценку вещей либо считает задачу истинного познания неразрешимой, а существующие системы признает заблуждением, либо из чисто практических соображений признает во всех этих системах известную долю познания истины, которая недостаточно ясно выражена, постигнута не вполне и затемнена ложными представлениями. Таким образом, к историческим системам она относится или совершенно

скептически, не признавая их, или эклектически, обособляя и выделяя из них истину по субъективному масштабу. Вместе с тем эти критики оказываются далеко не такими, какими они бы желали быть: они думают, что судят об исторических системах, на которые они глядят свысока, вполне просто и непринужденно. Но они забывают, что история овладевает и их собственной точкой зрения, что эта точка зрения сама была подготовлена и создана исторически и с необходимостью исходит из вполне определенного состояния философии, а потому только

временно имеет право на существование.

Понятно, почему история философии как предмет рассматривалась на первых порах с такой исторической и с такой критической точек зрения. В первое время ее излагают или историки, или скептики и эклектические философы. Три важных источника нашего знания античной философии представляют собой вместе с тем примеры такого исторического, скептического и эклектического способа рассмотрения (Диоген Лаэртций, Секст Эмпирик и Иоанн Стобей). Из числа же первых писателей,

изложивших и представивших в Новое время оценку систем философии, трое, а именно Томас Стэнли, Пьер Бейль и Иоганн Якоб Бруккер, по своим отправным пунктам, могут быть сравнены с названными античными авторами.

При таком разделении исторической и критической точек зрения задача, которую ставит себе история философии, не разрешается, а обходится только трудность, заключающаяся в предмете. В одном случае мы получаем историю без философии, в другом случае — философию без истории. Само собой разумеется, что история философии

как понятие немислима с этих точек зрения. И мы здесь возвращаемся к вопросу о том, как возможна история философии как наука.

Исследуем поближе, исключает ли собой философия — как любовь к мудрости, как стремление к истине и к истинному познанию — понятие истории. Допустим, что обыкновенное объяснение, по которому истина состоит в адекватном представлении, то есть в совершенном согласии нашего понятия с

его предметом, правильно. Если мы предположим существование законченного в самом себе объекта, пребывающего неизменно равным самому себе, то и тогда возможны два случая: один, когда представление соответствует предмету, и другой, когда оно не соответствует ему. Допустим, что такое совершенное, соответствующее предмету представление существует; тогда возможны опять-таки два случая: в одном случае мы обладаем таким истинным представлением, а потому обладаем и истиной, в другом мы лишены его, а вместе с тем лишены и истины. Тогда всякого рода

история исключается сама собой из области истины.

Однако ни в каком случае дело не обстоит так. Пусть предмет нашего познания будет закончен и неизменен по своей природе. Все-таки соответствующее ему с нашей стороны представление не дано нам в такой законченности, чтобы мы сразу могли овладеть предметом или сразу же потерпеть неудачу в этом отношении. Если бы даже мы обладали врожденными истинными представлениями, то мы все же должны были бы постепенно сознать их и пройти мысленно через известный процесс выяснения,

который и был бы историей нашего со-знавания. Но если истинные представления не даны нам готовыми с самого начала, то им предстоит еще родиться из духа, то есть образоваться, следовательно, пройти процесс образования, который не может быть не чем иным, как постепенно прогрессирующим упорядочением наших понятий, которые в их первоначальном естественном укладе не соответствуют объектам. В человеческом сознании всякое истинное представление есть нечто образовавшееся, каждая истина имеет свою историю, без которой

она не могла бы осуществиться; эта история представляет существенный момент в ходе духовного образования и развития индивидуума. Чем больше трудностей приходится преодолевать, чем больше задач нужно разрешить для того, чтобы вынести истину на свет, тем дольше, естественно, длится этот процесс развития; целые столетия были скованы заблуждениями, понять, рассеять и преодолеть которые

Стр.44

способна была только сила Нового времени. Столетия принимают участие в таком процессе

образования. Такая истина имеет историю в большом масштабе. Человеческие науки сложились исторически и могли стать тем, чем они являются теперь, только путем постепенного совершенствования. Мироздание в своем строении, в своих законах, в своем механическом порядке в качестве объекта человеческого созерцания остается неизменно одним и тем же, однако астрономия должна была создать целый ряд представлений, обосновать их, вновь разрешить и устранить, чтобы этим путем, спустя много столетий, достигнуть наконец истинных воззрений. Как ни

ошибочна была ее старая система, тем не менее она составляла необходимую предварительную ступень к новой и более правильной системе.

Из вышеприведенных предположений неправильно, таким образом, второе, а именно: что истинные представления находятся в нас отчеканенными и постоянно готовыми; они скорее только задачи, долженствующие быть разрешенными. Но и первое положение, что предмет нашего познания остается неизменно одним и тем же, не всегда верно. Что, если предмет этот сам образует процесс и

постигается в постоянно
возобновляющемся изменении,
однако не в таком изменении,
которое происходит по одним и тем
же законам, подобно движению
созвездий или круговороту жизни, а в
творческой деятельности и
действительно прогрессирующем
образовании? Если предмет этот не
только имеет свою историю, но и
развивает и обнаруживает свою
сущность в этой истории, не
исчерпываясь ни в одном из ее
отделов? Если, одним словом,
природа этого предмета жизненна и
духовна? Ясно, что наше познание
такого предмета нуждается не просто

в образовании, подобно всякому человеческому убеждению, но, для того чтобы познание находилось в согласии со своим объектом, оно само должно быть постигнуто в историческом прогрессе.

Прогрессивный образовательный процесс может быть постигнут только в прогрессивном познавательном процессе.

Стр.45

Этот развивающийся процесс образования есть человеческий дух, этот развивающийся процесс самопознания есть философия как самопознание человеческого духа,

ибо ясно, что человеческий дух в качестве самосознающей сущности должен стать своим объектом, а потому он должен попытаться разрешить эту проблему; он не может существовать без такого стремления. Вот это-то стремление духа и есть философия. Без него дух не мог бы стать ни своей собственной проблемой, ни своим объектом, а следовательно, не мог бы стать и самосознающим бытием.

Человеческое самосознание содержит в себе проблему, которую разрешает философия. Человеческий дух подобен историческому развитию, проходящему

многообразные образования, ряд систем образования, которые дух создает из себя, наполняет, переживает и из которых как из своего материала творит новые культурные формы. Чем же может быть в противоположность этому объекту познание, желающее соответствовать ему, как не многообразием, как не рядом систем познания, которые, подобно их объекту, живут исторической жизнью? Чем другим может быть философия в этом смысле, как не историей философии? Она подобна величине, которая определяется целым рядом значений. С первого

взгляда казалось, что философия исключает собой историю как нечто с ней несовместимое, однако теперь мы видим, что философия не только допускает историческое развитие как нечто возможное, но даже требует его в качестве необходимого условия, что каждой философской системе присуща вместе с ее историческим значением и своя историческая истинность, что каждая из этих систем должна изучаться столько же со стороны ее исторических особенностей, сколько со стороны истинного содержания, и что тем самым история философии как наука тесным образом соединяет

историческую точку зрения с критической, исторический интерес с философским. Если бы объектом был философский камень, то истина была бы находкой, кладом, который можно было бы и приобрести, и потерять. Если же объектом является человеческий дух, то

Стр.46

истина сама становится полной жизни историей. Она должна развиваться в великом процессе образования человечества.

Так это и должно быть, если только действительно человеческий дух

составляет предмет изучения философии, если она по своему направлению и по своим задачам есть не что иное, как самопознание духа, человеческое самопознание в целом. Но правильно ли это предположение? Не является ли это объяснение узким, ограниченным? И не охватывает ли философия по своим задачам больше, чем познание человеческого духа? Мы называем философию самопознанием, а она называет себя мировой мудростью. Самопознание относится к мировой мудрости, как человеческий дух к миру, то есть как часть к целому. Но не делаем ли мы софистического

заклучения, распространяя на философию во всяком смысле то, что приложимо к ней только в известном смысле, приписывая ей вообще то, что правильно лишь отчасти? В любом случае правильно, что далеко не все из исторически существовавших систем ставили на первый план вопросы человеческого самопознания и далеко не все ставили в зависимость от них свои задачи; напротив, только в редкие моменты на протяжении всей истории дельфийское изречение является на самой вершине философии вместе с сознанием того, что оно представляет собой самую

первую философскую задачу. Но
вслед за тем всякий раз в ходе
развития философии наступал
решительный поворотный пункт,
подобный тому, какой наступил в
античные времена в сократическую
эпоху, а в Новое время — в
кантовскую. Легко показать, что
значение этих поворотных пунктов
распространяется на всю
предшествовавшую и на всю
последующую философию, что по
отношению к первой они являются
результатом, а по отношению к
последней семенем, что они всецело
завершают предшествующую
философию и дают направление

всей последующей. Поэтому ясно и согласно с историческим опытом то, что человеческое самопознание составляет главную тему всех систем, всех, если только системы не обособляются, но рассматриваются в их внутренней зависимости. В действительности

Стр.47

оно и представляет собой настоящую задачу философии, которую подготавливает ясный рассудок в системах одного порядка и из которой сознательно исходят системы другого порядка. Эпохи, в которые сознание этой задачи

пробивается, не осветили бы так ясно путей философии в обе стороны и не были бы пунктами, благодаря которым мы легко и просто ориентируемся по всем направлениям, если бы только они не раскрывали всю природу вещи во всем ее объеме.

Что доказывает, таким образом, исторический опыт, тому учит при правильном понимании и понятие философии. Ибо человеческое самопознание не только самая глубокая, но и самая обширная научная проблема. Философия как самопознание охватывает собой, очевидно, и философию как мировую

мудрость. Бессмысленное представление, конечно, находит в отношениях самопознания к миропознанию, «я» к миру подобие отношения части к целому, оно видит в «я» единичную вещь, в мире — содержание вещей; как же не быть самопознанию меньше мировой мудрости? Но ведь нетрудно также видеть, что мир как содержание вещей предполагает существо, представляющее такое содержание, следовательно, разумеющее существо, ибо содержание само по себе есть ничто; нетрудно видеть, что мир как предмет нашего исследования, как проблема нашего

познания возможен только при условии существования субъекта, делающего его своим объектом, следовательно, созерцающего, представляющего, одним словом, самосознающего существа; что это существо в качестве единичной вещи, в качестве части мира само принадлежит к объектам созерцаемым, представляемым, объективируемым, следовательно, предполагающим изначальное «я», составляющее скрытое зерно нашего бытия. В этом заключена величайшая загадка вещей, побуждающая к разгадке, проблема всех проблем. Мир и «я» относятся друг к другу не

как целое к части и не как две
противоположности, исключаящие
друг друга, но как объект к субъекту,
обусловливаемое к условию,

Стр.48

реальное к идеальному, если
воспользоваться обычной формулой,
которой обыкновенно так охотно
выражают отношение между
объектом и субъектом, между миром
и «я». Мир — это наш объект, наше
представление; он ничто помимо
нашего представления, а
представление — ничто помимо
нашего «я». Мир — это мы сами.
Всякое ложное мировоззрение есть

самообман, всякое истинное мировоззрение есть самопознание. Как не существует мира помимо нашего «я», которому он является или которое его созерцает, так нет миропонимания, которое было бы независимым и обособленным от человеческого самопознания. Здесь возможны только два случая: или наше самопознание зависит от нашего мировоззрения, или, напротив, наше мировоззрение зависит от нашего самопознания. Природе вещи соответствует второй случай, но убеждение в необходимости этого должно быть еще завоевано, и философии

предстоит пройти целый ряд предположений, прежде чем дойти до этого воззрения. Благодаря этому и различаются ее главные направления. Вначале мир кажется первым, а «я» вторым, и так продолжается до тех пор, пока самообман, лежащий в основании этой точки зрения, не станет очевидным, а в сознании философии их отношение — обратным.

Этим мы хотим установить, что философия по самому своему понятию не может быть не чем иным, как самопознанием человеческого духа, и как только она преодолела первый самообман, она и

сознательно не желает быть ничем иным. Исторический ход ее развития подтверждает эту истину.

Это понятие дает целый ряд легко постигаемых выводов, освещающих историю философии, устраняющих ряд предрассудков, препятствующих установлению правильного взгляда на исторические формы образования философии.

Первый из этих выводов тот, что философия, как и сам человеческий дух, способна к историческому развитию и нуждается в нем, что она принимает живейшее участие в тех творческих системах, которые

охватывают столетия и нации, и поэтому подчиняется их судьбам и законам их развития. Философи

Стр.49

есть человеческое самопознание в широком смысле. Человек в широком смысле есть человечество на одной из его ступеней развития, подчиненного определенной и ясно выраженной форме образования. Философия имеет задачей постигнуть эту форму образования, понять ее из ее внутреннего мотива и объяснить, что она собой представляет и к чему стремится. Этот внутренний мотив должен

проявиться, дух должен осознать его в себе, если он только хочет осознать себя. Ибо он сам и есть этот внутренний мотив. А для разрешения этой задачи нет другого средства, кроме философии.

Задача эта становится тем труднее, чем богаче и многообразнее мир образования, объяснение которого должно стать центральным пунктом философии. Духовные направления и интересы, выступающие на жизненную арену мира, многочисленны, разнохарактерны, противоположны и находятся в борьбе между собою. Столь же разнохарактерны в духовной жизни

человека и его движущие мотивы. Так же многообразны должны быть, следовательно, сами философские направления в одну и ту же эпоху, и поэтому ясно само собой, что противоречия каждой эпохи должны выразиться во враждебных друг другу системах, из которых каждая научно представляет только одну сторону господствующего человеческого духа и тем самым дополняет другую, чтобы разрешить философские задачи эпохи.

Существуют эпохи с такими доминирующими направлениями, которые или приобретают исключительное значение, или же

получают заметный перевес над остальными направлениями и пользуются услугами исторически действующих сил, опираясь или на великие задачи времени, на высокие интересы человеческого духа, отодвигающие на задний план и заслоняющие собой все прочие интересы, или на интересы массы, которой благодаря значительности ее жизненных целей удастся выступить на первый план и временно эксплуатировать все другие творческие интересы. Таким же точно образом в философии возникают господствующие системы двоякого рода:

одни — наиболее глубокие, которым удастся проникнуть в тайники человеческого духа, и другие — популярные, постигающие не более того, что доступно массе.

Между тем, как бы ни был организован проясняющийся в философии исторический дух, все же это прояснение больше, чем простое изображение. Представляя отношение в уменьшенном масштабе, можно сказать: философия так относится к историческому духу человечества,

как самопознание к нашей жизни. Что же заключает в себе акт самопознания? Мы извлекаем себя мысленно из внешнего мира, в котором пребываем, и анализируем себя. То, что служит нам объектом, есть наша собственная жизнь, и в то время как мы противопоставляем ей себя в созерцании, мы сами становимся явлением для себя, перестаем сливаться с нашим теперешним существованием, но поднимаемся выше него, подобно тому, как взор художника поднимается выше того создания, которое возникает под его руками. Глаз художника, погруженного в

работу, видит иначе, чем глаз художника критикующего, опускающего кисть, отступающего от своей работы и обозревающего целое из удачно выбранного пункта наблюдения. Теперь он видит недостатки, скрывавшиеся от него прежде, здесь обнаруживается несоответствие частей, там одна часть нарушает симметрию целого. В подходящем освещении, которое он теперь нашел, он видит, насколько одно гармонирует с другим, и начинает ясно познавать, что нарушает эту гармонию. Что же должен делать художник? Должен ли он отказаться от произведения,

потому что оно не закончено и потому что оно кажется ему неудачным? Или, напротив, он должен взяться снова за труд и работать сообразно той правильной идее, которую он постиг в момент критики?

Оставим картину. Художники — это мы сами, художественное произведение — наша жизнь, испытующий взор, созерцающий творение, — самопознание, врывающееся в жизнь. Мы отвлекаем себя мысленно от того бытия, которым мы до сих пор жили, как художник отвлекается от своего творения, мы

удаляемся от него на такое расстояние, с которого наше собственное существование становится для нас объектом, и приобретаем ясное самосозерцание; таким образом мы выходим из теперешнего состояния жизни и никогда уже не сможем вернуться к укладу этой жизни. Так самопознание определяет в нашем бытии момент, который замыкает собой один жизненный период и открывает другой; оно создает кризис в развитии и образует поворотный пункт или эпоху в

жизни. Оно есть не просто отражение жизни, но вместе с тем преобразование ее. Мы освобождаемся от наших страданий, когда начинаем думать о них; страдания перестают быть нашими состояниями с того момента, как они становятся нашим объектом; мы перестаем их ощущать, как только начинаем созерцать их. В этом все значение самопознания, кризис, который оно создает в нашей жизни. Самопознание превращает наше состояние в наш предмет и силу, под давлением которой мы жили, представляет нам в качестве объекта. Каков же необходимый вывод из

всего этого? Мы находимся уже не в том состоянии, мы уже не подчинены более этой силе, мы, таким образом, уже не таковы, какими были. Серьезное самопознание есть коренное освобождение и обновление нашей жизни; оно действительно является кризисом, которым настоящее отделяется от прошедшего и которым подготавливается будущее; акты самопознания в нашей жизни — то же, что монологи в драме: действие из живой сцены внешнего мира перемещается во внутренний мир и здесь, в тиши размышления, создает и распутывает свои проблемы.

Такие глубоко захватывающие моменты присущи всякому духовно-подвижному бытию, и каждый находит их в своем собственном опыте. Невозможно, чтобы мы постоянно сливались с теми формами жизни и образования, в которых находимся. Незаметно рождается и постепенно растет недовольство. Так же постепенно гаснет интерес к пережитым образовательным формам, они перестают наполнять нас, мы пресыщены ими, чувство тоски и недовольства становится все

сильней, мучительней, и под конец мы остаемся наедине с собой. Одно только достоверно, что мы стали чужды бывшим жизненным состояниям, внутренне с ними развязались и от них освободились. Теперь мы чувствуем впервые нашу самостоятельность и в душе вознаграждены этим великим сознанием за все то, к чему мы более не стремимся или думаем, что более не стремимся. С этих пор начинается для нас размышление о нас самих, о проблеме нашего бытия, о проблеме мира. Мы начинаем философствовать, насколько это нам под силу, насколько хватает нашего

образования. Эта философия, сколь незрелой бы она ни была, есть плод нашего творчества; она обуславливается степенью нашего образования, из него она исходит и от него же нас освобождает. Поэтому она необходимо является показателем высоты нашего образования.

Я нарисовал из опыта и развития единичной жизни настроение души, в котором воля начинает склоняться к размышлению и к самопознанию и зарождаются первые стимулы к философствованию; есть такие моменты, когда в горячих душах пробуждается страстная потребность

познать философию и получить от нее удовольствие, которого жизнь более не дает.

То, что в развитии индивидуума является полным смыслом самосозерцанием, то в социальной жизни людей составляют выдающиеся системы философии; эти системы не сопровождают развивающийся дух человечества, а овладевают незаметно, но властно этим развитием; они превращают в объекты рассмотрения то, что до этого имело значение господствующего состояния, они освобождают мир от подчинения и действуют, восполняя настоящее,

подготавливая и обосновывая новую человеческую культуру; они действуют как всемирно-исторические факторы, благодаря которым получают жизнь великие культурные системы и которые порождают великие культурные кризисы. Человечество — это проблема, которая в истории раскрывается все полнее и полнее, в философии же все более получает освещение и постигается

Стр.53

все глубже. В этом, собственно, все содержание истории философии, содержание самого высокого

исторического значения. История философии тогда представится в истинном свете, когда ей удастся познать ход развития, в котором необходимые проблемы человечества определяются с возможной ясностью и разрешаются так, что каждое такое разрешение в последовательном порядке рождает все новые и более глубокие проблемы. В этом ходе развития мы должны ориентироваться для того, чтобы установить тот пункт, с которого мы начинаем его изложение.

Глава втора

ХОД РАЗВИТИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Появление христианства во всемирной истории образует границу, отделяющую друг от друга два великих мировых периода: христианский и языческий. Мы понимаем под такой границей всю ту эпоху, в которой новая религия нуждалась для того, чтобы получить перевес над старой религией и самой сделаться всемирно-исторической силой.

В дохристианском западном мире был один народ, наиболее философский из всех прочих

народов. В продолжение тысячелетия народ этот почти единовластно господствует в духовном отношении. Системы, созданные им, служат школой образования и воспитания и для последующего христианского века. Господствующая философия античности — греческая философия. Начало ее относится к шестому дохристианскому веку, конец — к шестому столетию по христианскому летосчислению. Ее возникновение совпадает с началом персидского мирового государства, ее последняя школа прекращает существование полстолетия спустя после падения западно-римского мира. Капризной

судьбе было угодно, чтобы первые греческие философы были принуждены искать спасения от персов, завоевательное движение которых угрожало эллинскому миру, и чтобы тысячелетие спустя последние философы Греции, изгнанные из Афин на основании эдикта одного христианского императора, искали спасения у персидского царя.

Стр.55

Не раз проводили параллели между греческой и новой философией. При этом Сократа сравнивают обыкновенно с Кантом, а точки

зрения досократовских направлений — с до-кантовскими. Но и в философах после Канта находили много достойного быть отмеченным сходства с великими аттическими философами после Сократа. Однако в целом основания обоих периодов существенно различны. Я хотел бы здесь держаться этого сравнения хотя бы только для того, чтобы достигнуть скорейшего обзора. Если в развитии античности следует различать периоды сообразно общим схемам деления истории на древнюю, среднюю и новую, то греческая философия в этом последнем из отделов начинается в

такую эпоху, которая, несомненно, характеризуется как реформационная. Творцы античной философии были проникнуты потребностью полного религиозно-нравственного преобразования греческого мира; философия является на помощь этому реформаторскому стремлению. Мне достаточно назвать имя Пифагора для обозначения типа и прообраза того направления, которое отразилось на греческой философии уже при самом возникновении ее и возобновлялось постоянно во все время ее развития. В реформационную эпоху греческого

мира возникает античная философия, а в реформационную эпоху христианского мира — новая философия. Между концом одной и началом другой лежит целое тысячелетие специфически христианской культуры, новый религиозный принцип которой строит мировой порядок на господстве церкви, а мировую систему на теологической основе. Таким образом философские проблемы античности и теологические проблемы христианства, рассматриваемые в целом, создают ход развития философии, который предшествует

нашему предмету в качестве его исторического условия.

Греческая философия как в создании, так и в последовательном движении ее проблем представляет собой достойный удивления и ни с чем не сравнимый пример глубочайшего и вместе с тем простого и естественного развития. Здесь

Стр.56

ничто не выдуманно, нигде в развивающемся ходе идей не встречается скачков, всюду мысль продумала и установила

соединительные промежуточные члены; живая связь соединяет члены этого широко раскинувшегося ряда в одно целое, в великолепных формах которого мы вновь опознаем художественный дух классического искусства. Такое впечатление производит только греческая философия. Идеальный мир этой философии создан одним народом, одним языком и потому в ней не чувствуется разнохарактерности, присущей философии, создававшейся в разные века разными народами. И какое богатое содержанием развитие переживает греческая философия! При зарождении своем она все еще

сливается с космологической поэзией естественной религии, в конце мы находим ее стоящей лицом к лицу с христианством, которое она не только воспроизводит в качестве существенного фактора, но требует его в качестве необходимого образовательного средства.

1. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1.1. Основное вещество и основная форма

Первая задача философии состоит в объяснении мира, каким он

представляется в качестве природы созерцающему духу. Первые мысли ее, долженствовавшие разрешить эту проблему, очень просты. Из чего состоит мир? Каково основное вещество, создающее и образующее его? Но мир не только вещество и материя, он вместе с тем форма и порядок, мироздание, космос. В чем заключается основная форма, каков правящий принцип мира? Оба эти вопроса суть первые вопросы. Разрешение одного из них, а именно определение основной материи, берет на себя ионийская школа, разрешение другого, высшего, а именно определение основной

формы — пифагорейская философия.

Стр.57

Если мы объединим оба эти вопроса, то получим основную проблему всей греческой философии, разрешаемую только в классическом зените ее развития: как объединяются материя и форма? Как материя становится формой? Как создается мир? Как возникают вещи? Это образование или возникновение в самой простейшей форме есть становление, процесс, изменение. И здесь, таким образом, создается третья элементарная, • но великая проблема

— проблема мирового процесса, возникновения мира. Если определен принцип, реальное основание вещей, будет ли принцип материей или формой, ясно, что ближайшим вопросом должен быть вопрос: как создаются вещи из их реального основания?

1.2. Мировой процесс

Вопрос о мировом процессе поставлен, и разрешение его вызывает новые противоположения. Понятия становления, возникновения и исчезновения, одним словом, понятие мирового процесса есть великая загадка.

Нужно понять, как нечто возникает, то есть переходит из небытия в бытие, как нечто изменяется, то есть из одного становится другим, из одного качества переходит в другое качество. Такой переход кажется непонятным, необъяснимым, невыводимым. Поставленная космологическая проблема находит, таким образом, только два решения. Генезис вещей невозможно ни вывести, ни объяснить, ни мыслить; генезис поэтому немыслим, невозможен, его и быть не может: это одно решение. Становление невыводимо, но его нельзя и отрицать, следовательно, оно

изначально и вечно: оно не вытекает из мирового принципа, оно само — мировой принцип. Таково второе решение вопроса. Оба решения диаметрально противоположны. Первое утверждает: ничто не постигается в процессе или в становлении, второе утверждает: все постигается в процессе, в продолжающемся и постоянном преобразовании, которое не начинается, не прекращается, не останавливается.

Стр.58

И то, и другое решение признают в понятии становления то

противоречие, что нечто существует и вместе с тем не существует. «Такое противоречие невозможно», — объясняет элеатская школа. «Это противоречие необходимо», — объясняет Гераклит «темный» из Эфеса. И для той, и для другой стороны проблемы ясны. Как можно мыслить мир, если он не включает в себе этого противоречия, если бытие во всех смыслах исключает небытие, а следовательно, становление и всякую множественность, если, одним словом, становление и множественность суть понятия противоречивые, немыслимые, невозможные? Такова именно

проблема элеатов. Они впервые делают то важное открытие, что в нашем естественном мышлении заключены противоречия и невозможности, и потому естественное и чувственное представление мира не может быть истинным. Благодаря этому элейское направление имело важные последствия для всех времен. Мировой процесс невыводим, нельзя понять, каким образом перво-сущность из постоянного состояния переходит в изменчивое состояние.

Такой переход немыслим, а потому и невозможен. Нет никакого становления, перво-сущность

остается постоянно себе равной, в ней нет небытия, нет различия, нет развития, нет множественности, она всеединая — таково основное понятие элеатов; необходимо мыслимое есть противоположность невозможно мыслимому (Ксенофонт, Парменид, Зенон, Мелисс).

Каким же образом постигнуть мир, если он включает в себе неподвижное, неизменное бытие как вполне противоестественное? Таков вопрос Гераклита. Мировой процесс нельзя отрицать, он есть; его нельзя выводить, ибо непостижимо, каким образом неизменное бытие могло начать изменяться; следовательно,

мировой процесс изначален,
первосущность постигается в
вечном, непрерывном превращении,
она сама есть мировой процесс,
вечно возникающий и преходящий
мир, она есть единое божественное,
мировой порядок, мировой разум,
логос, первоогонь. Так разрешает эту
проблему Гераклит.

Стр.59

Как ионийская и пифагорейская
проблемы вместе образуют основной
вопрос греческой философии, так
элеатское и ге-раклитовское
направления образуют ее глубокие и
кардинальные противоположности.

Для разрешения первого вопроса, для выяснения правильного отношения между материей и формой или их соединения потребовалась аристотелевская метафизика. Для разрешения второго вопроса, для выяснения правильного отношения между единым и многим, постоянно пребывающим и изменчивыми явлениями, между бытием и становлением — для понимания этого единства элеатской и гераклитовской основных мыслей — потребовалась платоновская диалектика.

1.3. Основные вещества и образование мира. Дуализм

Между тем проблема философии сталкивается лицом к лицу с космологическим процессом как природой. Проблема эта должна быть разрешена, космологический процесс, возникновение и образование вещей должны быть поняты и объяснены. Объяснить — значит дедуцировать. Но такое объяснение естественного становления невозможно ни с точки зрения элеатов, ни с точки зрения Гераклита: первые считают мировой процесс невозможным, последний

считает его изначальным, и о выведении не может быть речи ни с одной из этих точек зрения.

Если должно вывести космологический процесс, то необходимо, чтобы в основании его лежало нечто, что само не стало быть, нечто, изменению не поддающееся, следовательно, первоначальное и неизменное, нечто такое, в чем возникновение и исчезновение не находят себе места, то есть пребывающее бытие в том смысле, в каком понимали его элеаты. Космологический процесс существует. В пребывающем бытии он не может иметь места. Что же

остается? Как же в таком случае нужно его мыслить, если очевидно, что космологический процесс должен мыслиться так, чтобы первосущность сама уже не изменялась? Так именно и стоит теперь проблема греческой философии. Выясняется и решение, причем единственно

Стр.60

возможное. Постоянно пребывающее бытие мыслимо не в качестве единого, но как множество, как множественность пер-восущностей; мировой процесс, то есть все естественные изменения, всякое

возникновение и исчезновение вещей могут быть поняты только как постоянная смена соединения и разделения первосущностей, то есть как механический процесс.

Эти первосущности, так как они должны быть связаны и разделены, не могут, естественно, быть не чем иным, как только веществами, основными веществами. Но каковы же эти вещества? Первая по времени теория приравнивает их к четырем стихиям (Эмпедокл). Но элементы изменчивы, делимы по природе, а основные вещества должны быть неизменчивыми, как того требует логический принцип элеатов,

которому это направление в данном пункте остается верным, и притом догматически. Если же они должны быть неизменными, то они уже не могут овладеть теми или иными качествами, следовательно, быть элементами неоднородными и вообще четырьмя элементами, но они должны быть лишенными качеств, неопределенно множественными и неделимыми веществами, то есть бесчисленными, только количественно различными атомами, разнообразное сочетание или агрегаты которых образуют вещи (Левкипп и Демокрит).

Но если только механическое слепое движение с помощью тяжести сочетает атомы между собой, то, спрашивается, куда же делись форма и порядок вещей? Очевидно, без этого регулирующего движения космологическая проблема неразрешима, очевидно, что из основных веществ не может создаться такое вносящее порядок движение, очевидно, должно быть такое разумное начало, из которого вытекают и это движение, и всякое движение вообще, потому что механическое движение вместе с тем и целесообразно. Следовательно, нужно отделить духовную

первосущность от вещественного первоначала и провозгласить дуализм между духом и материей. Рассматриваемая сама по себе космологическая материя представляет собой массу неподвижную и неразличимую — хаос, в котором находит место не разделение веществ,

Стр.61

а совершенное смешение всего со всем. Следовательно, и основные вещества также могут быть не атомами, а качественными веществами, из которых каждое в каждой своей части смешано с

частями других, а потому они должны быть равночастичными веществами, или гомеомериями, как назвал их Аристотель, согласно Анаксагору.

Здесь первый период греческой философии достигает своего естественного конца. Этот период, называемый обыкновенно периодом натурфилософии, продумал космологическую проблему и продвинул ее решение уже настолько, чтобы из него должно было наконец родиться понятие духа в качестве новой проблемы. Весь этот период философии заполнили собой три проблемы; проблемы мирового

вещества, миропорядка и мирового процесса (генезис вещей). Все эти исследования в совокупности слагаются в один вывод, который вместе с тем подготавливает новые и высшие задачи.

Этот вывод выражен Анаксагором. Он был первым дуалистом в истории философии.

2. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

2.1. Софистика

Если природа вещей на самом деле такова, как ее определили первые натурфилософские системы, то

представляется непонятным и потому невозможным, чтобы человеческая природа познавала вещи. Познание есть духовный процесс. Если нет вообще никакого процесса, как утверждают элеаты, то не должно быть и духовного процесса. Если же существует только процесс и нет ничего постоянного, как объясняет Гераклит, то и субъект, и объект непостоянны и, таким образом, нет ни познающего, ни познаваемого, а следовательно, нет и никакого познания. При существовании исключительно механического процесса и

вещественных соединений и
разъединений,

Стр.62

как этому учат Эмпедокл и
атомисты, нет уже духовного, а
следовательно, и познавательного
процесса. Если же духовный процесс
обусловлен внемировой сущностью,
как того хочет Анаксагор, то нет
естественного познавательного
процесса, а следовательно, нет
человеческого познания. Общий
вывод: человеческое познание
невозможно, оно невозможно с точек
зрения господствовавших
направлений философии, оно не

может иметь места в мире, так понимаемом.

Таким образом, не остается ничего более, кроме отрицания всего. Нет познания, а следовательно, нет истины, следовательно, и ничего, имеющего значения само по себе или в общем, ни в научной, ни в нравственной области; не остается ничего более, кроме субъективного мнения и искусства его доказывать, ничего, кроме отдельного человека, провозглашающего самого себя мерилом всех вещей: такова тема софистики (Горгий, Протагор). Эта софистика образует собой переход от миропознания к самопознанию;

софистика есть кризис греческой философии, она ведет к новой проблеме, господствующей в последующий период — в классический век аттических мыслителей: софистика вполне разъясняет современное ей состояние мысли тем, что она делает невозможность познания, а вместе с тем и самой философии, при таком состоянии вполне очевидной. Софистика сама была действительно убеждена в этой невозможности, по крайней мере в лице самых выдающихся представителей, так как она не видела никакого выхода для философии. В этом ее убеждении

она не лишена была принципа, и если понимать ее правильно и в ее целом, то нужно сказать, что она не только благотворно повлияла на просвещение своего века, но и осветила состояние философии таким образом, что для прогрессирующего духа сама собой вытекла новая проблема. Она вполне выяснила состояние греческой мысли, а путаница понятий, которую она должна была внести, была лишь неизбежным следствием современного духовного уклада, вполне ею постигнутого и разъясненного сознанию других.

2.2. Сократ

Первым мыслителем, нашедшим новую проблему и проникшимся ею непосредственно, давшим новое направление и создавшим новую эпоху — эпоху самопознания в греческой философии, был Сократ. Софистика представляет собой переход от досократовской философии к сократовской. Досократовские проблемы, если мы пожелаем выразить их все в одной проблеме, составляющей их ядро, касались генезиса вещей. Сократовская проблема есть проблема генезиса познания.

Последняя является господствующей во всей аттической философии. Космологическая проблема формулируется и разрешается при предположении проблемы познания. Вопрос формулируется так: как должен мыслиться мир, если он должен мыслиться в качестве познаваемого, в качестве объекта познания?

То, что движет сократовскую философию в лице ее творца, в действительности есть не что иное, как происхождение познания, переход из состояния незнания к состоянию знания, поиски истины, ее выяснение и связывание истинных

понятий, фактическое опровержение софистов, объявивших познание невозможным, потому что нет понятия или суждения, по отношению к которым нельзя было бы с одинаковым правом утверждать противоположное. У софистов постоянное противоречие человеческих мнений имеет значение критерия невозможности знания, у Сократа — созданное из противоречивых мнений единое согласованное воззрение есть критерий противоположного убеждения. Поэтому-то обрести истину он может только в общении с людьми, в живом разговоре и в

совместном диалогическом мышлении.

2.3. Платон

Общие представления, в которых мыслящие люди согласны между собой, являются истинными понятиями, объектами истинного мышления, следовательно, вообще истинными объектами. Разве не обязателен вывод, что эти роды или идеи,

Стр.64

выражающие собой сущность вещей, и составляют на самом деле

сущность вещей, что истинные
объекты являются истинно
действительным первоначальным
бытием и что, следовательно, они и
образуют тот истинный,
умопостигаемый, первообразный
мир, который в чувственном мире
проявляет себя как в своем
отражении, подобно идее в
художественном произведении? Если
есть истинное познание, то его
объект должен быть истинно
действительным — в этом
выражается переход от Сократа к
Платону. С этой точки зрения
философия представляется
отражением идей, вечным и

жизненным созданием искусства,
естественным созданием космоса и
нравственным созданием
государства. Этот идеальный мир
возникает в философском сознании,
он становится доступным человеку
только через возвышение до своей
мыслящей или идеальной природы, и
само это возвышение возможно
только благодаря очищению от
чувственного содержания, от того,
что составляет в своей основе
чувственность: таковыми являются
страсти, помрачающие в нас светлый
мир и низводящие нас до уровня
простого вещественного материала.
Эта философия должна требовать

отвращения от страстей и обращения к идеям; возвышение до идеала мира она должна ставить в зависимость от внутреннего очищения человека, от его нравственного перерождения. Теперь приобретено представление о единой вечной мировой цели, раскрывающейся жизненно, картинно в мире вещей, представляющей человеческому бытию в виде первообраза, соответственно которому должна слагаться и устраиваться наша нравственная жизнь. В этом стремлении воздействовать на нравственное преобразование человеческой жизни платоновская

философия религиозна и исполнена реформаторства. В этом пункте Платон чувствует свое родство с Пифагором. Будущие столетия почувствуют свое родство с Платоном. Настанет время, когда люди будут горячо стремиться заглянуть в тот умопостигаемый мир, который Платон мыслил все же как великий пластический художник и противопоставил своему миру в качестве единственного спасения от только что начинающегося падения.

Стр.65

2.4. Аристотель

Противоположность между идеей и материей, между умопостигаемым и телесным мирами, между мыслящей и чувственной природой составляет особенность платоновской философии и вытекает из ее склонности к противопоставлению. Выражаясь проще, это есть дуализм между формой и веществом. Такому дуализму противостоит философское сознание, требующее единства и внутренней связи. Таким образом, и из платоновской философии вытекает вопрос, отмеченный нами в качестве первой проблемы греческой мысли, а именно: в каком отношении между собой находятся вещество и

форма? Как объяснить их единство? Если они отделены и обособлены друг от друга, то их единство объяснимо только посредством третьего принципа, посредством внешнего искусства, остающегося уже необъяснимым.

Форму, следовательно, нужно мыслить как нечто присущее веществу, как силу образующую, то есть как энергию; вещество должно, в свою очередь, мыслиться так, чтобы оно содержало в себе форму в качестве возможности, как склонность к такому определенному образованию, то есть как дина-мис (силу), а всякая действительная вещь

должна мыслиться как отлившееся в форму вещество, восполняющее свою форму, осуществляющее свою цель, то есть как энтелехия. Вещи в совокупности должны представляться нам как последовательный ряд таких форм, из которых самая низшая содержит в себе склонность к ближайшей высшей форме, то есть как ряд ступеней энтелехии.

Космологический процесс может быть постигнут только как движение, в котором формируется вещество, восполняется форма, осуществляется предрасположение, и, получившее бытие, оно вновь

становится веществом и материалом для высших образований.

Космологический порядок следует мыслить как развитие.

Этим понятием Аристотель преодолевает платоновский дуализм. По Аристотелю, и познание есть также процесс развития.

Стр.66

Таким образом, понятием развития разрешаются одновременно обе проблемы: космологическая и познавательная. Это понятие стоит непоколебимо, коль скоро форма понимается в качестве

энергетического, а материя в качестве динамического принципа или, что то же, коль скоро идея приобретает значение присущей вещам цели. В таком случае материю следует объяснять через посредство понятия склонности или способности к образованию. Вещество у Платона имеет значение несуществующего, у Аристотеля — существующего динамически. Короче и сильней невозможно выразить различия между обоими философами.

Здесь заканчивается классическая эпоха греческой философии. Последующий переход принимает

другое направление, подготовленное сократовскими школами и платоно-аристоте-левскими учениями.

Эта философия перестает быть космологией, каковой в ее тогдашних формах оставалась греческая философия, так как она ни до, ни после сократовского исходного пункта не переставала заниматься спекулятивным разрешением космологических проблем.

Проблемы мирового вещества, мирового порядка, мирового процесса были задачами досократовского периода; проблемы само- и миропознания — задачей сократовского периода. Последнее по

времени решение первых проблем представил Анаксагор, последнее по времени решение вторых — Аристотель. Анаксагор обосновал дуализм между духом и материей, который Аристотель хотел бы в принципе преодолеть, но не вполне преодолевает понятиями энтелехии и развития, так как в конце его системы этот дуализм вновь прорывается во многих местах: он существует между деятельным и страдательным умом в человеке, между теоретической и практической добродетелью, между миром и Богом. Если мы обратим внимание на это обособление духа от

материи, на это разделение их, то увидим, что Аристотель приходит к тому дуализму, из которого исходил Анаксагор.

Стр.67

3. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Стоики, эпикурейцы и скептики

Дуалистический способ представления, в противоположность принципу Аристотеля, является естественным выводом из его философии. Эта философия видит в мире ряд ступеней энтелехии, она мыслит этот ряд как завершенное целое, она требует последнего члена,

последней энтелехии, то есть такой, из которой уже не может возникнуть чего-либо высшего, которая, следовательно, ни в коем случае не содержит склонности к новому образованию и которая поэтому не вещественна по природе, но является вполне нематериальной; ее следует мыслить как чистую форму, как простую энергию; она сама по себе только цель, мысль, созерцающая саму себя, дух, Бог. Приводя все в движение, она сама пребывает в неподвижности. Не будучи захвачена мировым процессом, она возвышается над миром и на этой высоте абсолютно совершенна. Она

находит удовлетворение в самой себе. Такая автаркия представляется совершенным состоянием, которое достижимо только для духа, покоящегося на своем самосознании и остающегося свободным от движения мира. Человек является также самосознающим личным существом. Если бы он был свободен от мира, он был бы совершенен. Это совершенство становится его целью, его высшей задачей. То, чего он ищет, есть совершенное состояние жизни, личный идеал. Философия, избравшая это направление, является не столько космологией, сколько житейской мудростью; то, что

рисуетя ей впереди, — не столько идея, сколько идеал, не столько мировая истина, сколько мудрец, образ которого она старается познать для того, чтобы осуществить его в жизни. Главное направление этой философии, практическая ее задача — восстановить божественное совершенство в человеке, внутреннюю преисполненность человека, могущего приблизиться к божеству; ее цель — богочеловеческое состояние или,

Стр.68

если можно так выразиться, богостановление человека.

Разрешение этой задачи возможно через освобождение его от мира, В этом смысле новая проблема может быть названа проблемой мироосвобождения (освобождения не самого мира, но человека от мира). Здесь мы уже видим, как греческая философия, захваченная и преисполненная стремлением к человеческому идеалу, отрешается от мира и направляется к цели, которая незаметно ведет по пути, открывающемуся и достигающему своего конечного пункта в христианстве.

Но как же возможно это освобождение от мира, которым

достигается личная автаркия? До тех пор, пока мы находимся во власти мирового процесса, во власти мира и связаны им, мы находимся в зависимости от него и несвободны. В этой зависимости мы будем находиться до тех пор, пока будем жаждать мира, страдать о нем и стремиться к нему, до тех пор, пока будем увлечены благами мира, его пороками, его стремлениями. Для полного освобождения от мира нужно перестать желать, страдать, стремиться и домогаться решения космологических проблем. Мы должны перенестись в такое состояние, в котором мир для нас не

представляет уже никаких благ и не дает нам ничего, достойного желания и страсти, воля ничем не колеблется и не приводится в движение; таким состоянием является добродетель стоиков. Мы должны защищаться от мира и достигнуть такой формы жизни, которая давала бы нам меньше страданий и возможно больше наслаждения; таким состоянием является блаженство эпикурейцев. Наконец, для освобождения от томления духа нужно перестать стремиться к разгадке космологических проблем и отказаться от них, вполне

убедившись в их неразрешимости. Это сомнение есть покой скептиков. То, что началось после Сократа в кинической, киренской и мегарской школах, теперь, после Аристотеля, появляется вновь, но с еще большей силой в родственных им направлениях стоиков, эпикурейцев и скептиков. Все эти различные системы движимы одним мотивом и

Стр.69

ведут к одной цели. Этот общий мотив есть идеал освобожденного от мира человека, пребывающего в спокойном самосознании и совершенной автаркии. Это

объединяет между собой стоиков, эпикурейцев и скептиков.

Если мы сравним средства, которые предлагаются для освобождения человека, с той силой, от которой должно освободиться, то последняя покажется большей, чем первые. Философы хотят быть независимыми от мирового потока, но мировой поток сильнее их, и идеал мудреца разбивается о не поддающуюся воздействию силу вещей. Стоической добродетели противостоит мировое течение с постоянно обновляющейся силой естественных влечений; эпикурейскому блаженству мировое течение противостоит всей силой

зла, и если эпикурейцы не спасаются бегством в межпространственный мир своих богов, то они и не избегают зол мира; наконец, скептическому сознанию, отрицающему общезначимые истины, мировое течение противостоит силой господствующих представлений и целей, которые скептик не способен рассеять и от которых сам он не может освободиться. Невозможно достигнуть борьбой идеала автаркии в мировом процессе, извлечь его во всей чистоте и победоносно удержать неприкосновенным в борьбе с силами мира: в борьбе

человека с этими силами этот идеал — слабейшая сторона, которая в конце концов вынуждена подчиниться.

Средства, противопоставляемые мировому течению, в сущности, сами черпаются из него же. Стоик ищет освобождения при помощи автаркии воли, называемой им добродетелью: эта добродетель — горделивое чувство собственного достоинства; это чувство идет по пути человеческого тщеславия, ведущего как раз в центр мирового течения. Эпикурец ищет освобождения в наслаждении, которое он мог бы превратить в постоянное состояние.

Это наслаждение — приятное чувство собственного благополучия, и это чувство встречается в центре мирового течения. Скептик ищет освобождения при помощи

Стр.70

сомнения, желающего отнять значение у естественных воззрений и проблем, но само это сомнение опирается на естественные основания, на воззрения естественного рассудка, составляющего принадлежность колеса мирового процесса. Идеал, долженствующий одержать победу

над мировым течением, соткан из вещества, созданного силами мира.

Таким образом, каждое из этих направлений оказывается в своеобразном противоречии с самим собой. Стоику хорошо от сознания своей добродетели, в ней он чувствует себя возвышенно, в возвышенности — счастливым и удовлетворенным; как и эпикуреец в самонаслаждении, он удовлетворен сознанием того, что он не нуждается и не стремится к благам мира; в этом сознании он может ими наслаждаться, и наслаждаться впервые вполне оправданно. Говоря

короче, стоик из добродетели создает себе удовольствие.

Эпикуреец ищет наслаждения как самого совершенного состояния жизни, которое исключает все страдания, насколько это возможно, но главный враг наслаждения — это наслаждения: поэтому эпикуреец осторожно сходит с пути наслаждений и предписывает себе ради достижения наслаждения отказ от наслаждений и такую умеренность, которая могла бы сделать честь любому стоику. Короче говоря, эпикуреец из наслаждения делает добродетель. И таким образом эти противоположные направления и

системы жизни в их жизненных проявлениях могут уподобиться друг другу даже до их смешения.

Наконец, скептик превращает сомнение в достоверную истину и впадает, как бы он ни вертелся, в противоречие с самим собой. В самом деле, если сомнение достоверно, то оно более не скептично. Если сомнение само сомнительно, то оно устраняет само себя, и скептицизму наступает конец.

Достаточно сказать, что все эти системы ведут по пути к человеческому идеалу, но все их попытки остаются тщетными и они

разрешаются просто в проблемы, которые нуждаются уже в более глубоком решении.

Стр.71

4. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМА

4.1. Религиозный платонизм

Мир — это мы сами. Наше природное себялюбие и наш природный рассудок представляют собой тоже мир, в своем основании они — силы мира, ибо без них нет никакого мира, который мы представляли бы себе и к которому стремились бы. Этот мир, составляющий с нашим «я» одно

целое и в известном смысле представляемый нами самими, в идеале стоиков, эпикурейцев и скептиков не только не превзойден, но даже обожествлен. Отрешиться от мира и освободиться коренным образом от собственной земной природы, которая понимается как зло, сломить и сбросить иго нашего «я», которое нас держит и влечет нас вниз, — вот что делается задачей философии, а вместе с тем страстным стремлением всех, на кого обрушиваются несчастья времени и кто чувствует глубочайшее падение людей. Это неудержимое влечение к освобождению от своей собственной

земной эгоистической природы есть потребность искупления и потому оно всецело является религиозным мотивом,двигающим отныне философией и направляющим ее непосредственно на спасение человека. Философия ищет пути к этой цели, она сама желает стать искупительным средством спасения, она делается учением о спасении: этим духом, этим мотивом должны быть объяснены ее характер, мысли и ее влияние. Ее проблема отныне — мироискупление, последняя из проблем античности. Эта проблема была вызвана к жизни мировой религией, которая пыталась

разрешить ее, оставаясь на почве язычества, а именно: сначала путем очищения веры в древних богов, а потом путем восстановления ее. С этой мыслью она идет навстречу христианству, подготавливая его, состязается с ним, вступая с ним в борьбу с желанием одолеть его; но победу одерживает новая религия. Тем не менее идея ис-купляющей мир религии родилась и выросла на почве греческого мира, и когда возвышенное духом христианство разбило

оковы иудаизма, для того чтобы стать
искупителем мира, то оно нашло для
этого в греческом мире
благодатнейшую почву. Та
потребность к искуплению, которая
заполняет философию античности в
ее последний период и составляет
мотивы к такому характеру ее образа
мыслей, состоит в стремлении
человека избавиться от мира,
отрешиться от него или, что то же,
соединиться с существом
изолированным, стоящим
совершенно в стороне от
чувственного мира и свободным от
его гнета и его зла. Поэтому точка
зрения такой философии требует

потусторонности Бога в самом точном смысле этого слова. Но для такой потребности искупления человека Бог не может быть в достаточной степени потусторонним, или трансцендентным. Именно благодаря отрешенности от мира, именно потому, что он свободен от всего того, от чего человек только хотел бы быть свободным, он и делается предметом и целью религиозного стремления. В представлении величайшей пропасти, отделяющей Бога от мира, и лежит поэтому религиозное удовлетворение. Бог должен быть представляем так,

чтобы человек мог сказать себе: если бы я был при нем, то я нашел бы блаженство. Около него нет того, что меня давит и стесняет!

Дуалистический образ мыслей делается характерной чертой этой философии и мотивируется в своем основании вполне религиозно. Бог относится к миру не как правящее начало к хаосу, не как движущая цель к приводимому в движение космосу, но как место блаженства к месту зла; он не принцип, объясняющий вещи, но цель для нуждающегося в спасении человека. Религиозная страсть расширяет до крайности пропасть, отделяющую Бога от мира

и от человека; но вместе с тем она жаждет и единения с ним. Как же возможно, однако, это единение? Естественным путем, конечно, оно недостижимо, следовательно, оно возможно только сверхъестественным путем, а именно: чудесным откровением со стороны Бога, чудесным созерцанием со стороны человека и при помощи полного таинственности внутреннего просветления. Высшим состоянием, доступным человеку, является не состояние самоудовлетворения,

но состояние религиозного подъема, не автаркия, а энтузиазм. Такое состояние не имеет ничего общего с природным разумом и недостижимо для последнего: оно полно таинственности; философия с ее стремлениями к такому состоянию мистична.

То, что выпадает на долю философа и отвлекает его от естественного сознания, есть чудесное возвышение, состояние экстаза, не могущее возникнуть естественным путем; оно наступает внезапно и исчезает как мгновение божественного просветления. Сам по себе человек

не может создать такого состояния, он может его только испытать и сделать себя восприимчивым к нему путем постоянного очищения своей жизни, продолжительного отрешения от мира и борьбы с природными страстями до наивысшего воздержания. Отсюда вытекает и строгая аскетическая форма жизни, проповедуемая этой благочестивой философией. Но бесконечно огромная пропасть между божественным и человеческим существом все-таки остается; только на одно мгновение экстаз подымает человека выше его самого, выше его обычного уровня; но это

просветляющее мгновение исчезает, и человек вновь погружается в темный и нечистый мир своего природного сознания.

Религиозное стремление нуждается в посредниках, которые могли бы заполнить эту пропасть.

Естественные существа не могут быть такими посредниками, следовательно, ими должны быть высшие сверхъестественные существа. От мира нет лестницы, ведущей вверх к Богу, следовательно, такая лестница должна спускаться от Бога вниз, к страждущему миру человечества. Эти посредники поэтому являются

сверхчеловеческими, но ниже Бога
стоящими существами: они суть
демоны. Вера в демонов овладевает
всецело вниманием этой
религиозной философии, и тот
самый мотив, который в
представлении доводит отделение
Бога от мира до самого крайнего
выражения, изображает их
отношения дуалистически и делает
Бога

Стр.74

существом потусторонним,
человеческое сознание Бога
мистическим, а человеческую жизнь
аскетической, — тот же самый мотив

в интересах опосредствования Бога с миром превращает философию в демонологию.

Естественно, при таких условиях не может родиться новая научная система, да в ту эпоху в ней и не ощущалось потребности. Философия возвращается назад к прошедшему, и все родственное ей в системах прошедшего она усваивает, преобразует, обновляет в религиозном духе, который теперь руководит ею. В этом отношении интересны главным образом два направления, которые идут навстречу господствующей потребности, и так как они проникнуты одинаковыми

реформаторскими и религиозными мотивами, то и представляются типическими. Таковы пифагорейское и платоновское учения, творцы которых теперь окружены ореолом божественного величия. Благодаря религиозному духу этого времени оба направления получают характер теологический. С этим характером являются теперь неоплатоновская и неопифагорейская философии. Для того чтобы пифагорейское учение превратить в теологическое и обновить его в этом духе, необходимо его понятия об устройстве мира выдать за мысли Бога, числа же, которые выражают этот порядок в

старопифагорейской системе, должны пониматься образно в качестве символов или знаков понятий, а следовательно, в качестве самих идей, и в учение о числах нужно вложить учение об идеях, то есть в старопифагорейскую философию — вложить платоновскую. Таким образом, платоновское учение является орудием создания того религиозного мировоззрения, в котором так нуждалась античность последнего периода.

На этом основании все это направление можно назвать религиозным платонизмом, который

начинается неопифагорейцами, систематически прогрессирует и живет в неоплатоновских школах (Плотин и Порфирий, Ямвлих и Прокл). И в самом деле, это страстное стремление к сверхчувственному, чистому, умопостигаемому миру, это влечение к освобождению

Стр.75

от чувственного мира, к освобождению от зла, эта воля, направленная к внутреннему просветлению, эти глубочайшие стремления, открывающие в философии доступ религиозному

духу, вряд ли могли найти высший и более ясный образ, чем учение об идеях Платона. И сами платоновские идеи, идущие ступенями от высшего единства вниз к все возрастающему множеству до самой крайней границы, где формы соединяются с материей, представляются как бы посредниками, связующими членами, ступенями, которые ведут от Бога вниз к миру; этот идеальный мир представляет собой удобную схему, в которой философия, верующая в демонов, может уместить и уложить свое представление о подчиненных Богу посредствующих существах.

Это дает нам возможность легко определить ту систематическую форму, в которую последняя школа античности облекает свою задачу и в которой она ее разрешает. Здесь речь идет о системе, долженствующей удовлетворить двум условиям: с одной стороны, довести дуализм между Богом и миром до крайности, с другой — опосредствовать этот дуализм целым рядом промежуточных существ, которые должны составить один бесконечный ряд. Эти промежуточные существа следует мыслить в виде последовательного, нисходящего вниз ряда ступеней, иначе говоря, в виде

царства ступеней, в виде убывающего совершенства, которое исходит из самого совершенного существа и кончается самым несовершенным, то есть чувственным, миром, но вместе с тем тяготеет к своему первоисточнику. Божественное первосущество следует мыслить как существо потустороннее не только по отношению к миру, но по отношению ко всякой духовной деятельности, даже по отношению к мысли и к воле, ибо как таковое оно недостижимо для человека. Это царство ступеней должно исходить из божественного первоисточника не при помощи воли или мысли, но как

необходимое следствие,
проистекающее из полноты
первоначального существа без
уменьшения этой полноты, как
действие, из которого вновь
рождаются новые и все менее
совершенные

Стр.76

действия; иначе говоря, этот ряд
ступеней посредствующих существ
следует мыслить в виде
последовательного ряда
божественных эманации. То, что в
староплатоновской философии суть
идеи, то в неоплатоновской —
эманации, в которых освобождение

от мира, или стремление души, отделившейся от Бога, к соединению с ним, мыслится в форме вечного мирового и естественного процесса. Здесь мы ясно видим, как религиозный мотив укладывается в типе языческого представления. Эманации — легко усвояемый материал для всех форм мифологии. То, что у Плотина — эманации, для Ямвлиха уже потомки богов и демонов, которых Прокл группирует и систематизирует.

Из центрального пункта религиозного платонизма, составляющего его основу, это мировоззрение описывает круг,

который более широк, чем кругозор Пифагора, и выходит далеко за пределы греческого мира.

Религиозные ощущения как таковые родственны друг другу. Всякое явление с ясно выраженным религиозным характером приобретает значение для интересов данного времени. Так как настроение этого времени мистично, то наиболее таинственные религиозные формы образования и носящая характер божественного откровения религиозная мудрость приобретают теперь особенное значение. Этим объясняется могучая и полная фантазии прелесть, с которой

обставлялись мистерии греков, орфические таинства, восточные религии. Чем явление таинственнее, тем оно более магично и тем действительнее производимое им впечатление; чем оно темнее и непроницаемое, то есть чем отдаленнее, тем таинственнее оно должно быть. Отсюда и стремление этого платонизирующего направления отодвинуть источники религиозной мудрости за пределы истории и скрыть их во мраке времен. Люди этого времени, полного религиозной мудрости, желали бы, чтобы она родилась во мраке, отсюда проникла в

философию и религию и при помощи гениев, этих светочей мира, достигла их времени, в котором обновляются древние, полные таинственности откровения. Характерно для религиозных

Стр.77

представлений и догм философии этого времени то, что они находятся в согласии со всеми религиозными мыслителями прошлого и приводят их в согласие между собой, наиболее соответствующее своим религиозным предпосылкам. Эта философия всюду как в зеркале видит отражение своего собственного образа мыслей,

она открывает свои представления в платоновской философии, платоновскую философию открывает в мудрости Пифагора, а эту последнюю в египетских таинствах, в мудрости магов и браминов и в откровениях иудейских пророков; она чувствует себя членом в этой великой духовной цепи, посредством которой и передаются божественные откровения в человечестве. Ее же собственное отражение в прошедшем представляется ей первообразом, от которого она хочет получить свой собственный свет. Как думают эти религиозно-платонизирующие философы, так должны были думать

и сами Платон и Пифагор,
староплатоновские и
старопифагорейские философы, и
чтобы оправдать такое полное
согласие и создать для него
доказательства, философы
выпускают целый ряд сочинений,
написанных в духе нового образа
мыслей, но под именами Орфея,
Пифагора и пифагорейцев.

Воображаемая связь занимает место
действительной, которая совершенно
затемняется благодаря
догматическим представлениям;
таким же образом затемняются и
наконец исчезают под давлением
этих же самых представлений

исторический смысл и историческая критика.

4.2. Идея логоса

Из восточных религий в особенности одна — иудейская — чувствует свое духовное родство с религиозным платонизмом и приходит в соприкосновение с ним. Падение и несчастье народа, находящегося под гнетом господства иноземцев, тягость этого гнета, потребность и стремление освободиться от него, надежда на восстановление царства в будущем, вера в потустороннего Бога, религиозное оживление, расширение и

очищение идеи Бога в сознании пророков, само явление пророчества как носителя религии с его реформаторским направлением, с его постигающим экстаз просветлением, вера в чудеса и сжившиеся с народной верой представления об ангелах как о существах-посредниках между Богом и людьми — все эти черты придают иудаизму характер, родственный с развитой нами формой греческой философии, и делают Моисееву веру доступной для платонизма.

Внешние условия для их духовного общения создались в Александрии, в этом центральном пункте эллинизирующего Востока. Иудаизм познает свое родство с платонизмом, он понимает свое согласие с платонизмом только таким образом, что предполагает происхождение греческой философии из Ветхого завета, из священных преданий своей родной веры, а предания своей веры понимает благодаря согласию их с греческой философией. Так создается аллегорический способ объяснения ветхозаветных писаний, и на них основывается иудейско-александрійская религиозная

философия, достигающая своего полного выражения у Филона, подобно тому как религиозный платонизм со стороны греков достиг своего выражения у позднейших неоплатоников.

Эта иудейская философия тождественна с религиозным платонизмом, под именем которого поэтому мы обобщаем все движущие факторы в духе последнего дохристианского времени. Чтобы не потеряться в частностях, так как мы должны иметь в виду только главные мотивы, нам следует отыскать главный пункт всего этого направления. Господствующая

проблема этой философии —
искупление мира, главная мысль,
разрешающая проблему, есть мысль о
мироискупляющем принципе.

Последний может быть мыслим
только как божественная мировая
цель, как мотив к творению, как
мирорегулирующая и носящаяся при
созидании вещей идея, которая
привходит во Вселенную в творении,
тогда как сам Бог пребывает
совершенно свободным и
изолированным в чистой
потусторонности мира.

Следовательно, миротворящий и
мироискупляющий

принцип нужно отличать от Бога, он не Бог, но исходит от Бога, как слово от духа; он есть, выражая его наглядно и типически, слово Божие — божественный логос. В этом понятии соединены воедино все существа-посредники между Богом и людьми, независимо от того, называть ли их демонами, как называли их греки, или ангелами, как называли иудеи. Логос играет роль посредника между Богом и человечеством.

Идея о логосе развилась в греческой философии. Чтобы войти в сознание человека, идея эта требовала такого

направления мысли, которое с самого начала сделало космологический принцип своей основной задачей. Греческая философия с самого своего возникновения постоянно имела в виду этот принцип; свою мысль о нем она развила и приспособила в досократовскую эпоху к объяснению вещей, в классический период — к объяснению познания вещей, в эпоху, непосредственно следующую за Аристотелем, — к осуществлению человеческого идеала, в последний период — к тому, чтобы понять освобождение человека от мира. Если мы пожелаем обозначить

космологический принцип словом «логос», так как под логосом и нужно понимать такой принцип, хотя это обозначение не было постоянным, то мы можем сказать, что греческая философия была почти всецело занята вопросом о том, что такое логос. Из ряда знакомых нам решений я хочу остановиться на трех главных, в которых мы встречаемся с наиболее ясным выражением греческого понятия о логосе. Космологический принцип следует мыслить как миропорядок, который тождествен с вечным мировым процессом, но этот миропорядок немыслим без единой мировой цели,

отражающейся в мировом процессе и
являющейся в качестве
неподвижного бытия в
непрерывающемся становлении;
однако эта вечная мировая цель
немыслима без того, чтобы не
представлять ее вместе с тем и
образующей мировой силой и
созидающей способностью, которая
формирует мир и является в то же
время семенем, из которого
развивается мир. Мы узнаем в первой
форме гераклитовское объяснение
мирового начала, во

второй — платоновское, и в третьей — по примеру Аристотеля — стоическое. В первом толковании логос является в качестве миропорядка и мирового процесса в природе, или космосе; во втором — логос есть первообразный идеальный мир, мир идей, идея добра, и в третьем — он является полнотой мирообразующих сил.

В гераклитовско-стоической форме мы и встречаемся со словом «логос».

4.3. Идея логоса и мессианская идея

Но центральным пунктом греческой идеи логоса является собственно платоновская философия. К представлению Платона клонится гераклитовское учение, на его понимание логоса опираются в своем учении стоики, ибо нельзя представить мировой процесс и тем более творящие мировые силы без мировой идеи. Платоновское представление первообразного мира включает в себе и человеческий первообраз как умопостигаемое основание и цель нашего существования. В отношении к этому первообразу наше земное бытие, наше воплощение в чувственном

мире мы можем понять только как падение души, в котором виноваты страсти. Наше возвращение к первообразу возможно только через очищение, совсем искореняющее в нас плотское начало. Если такова цель человека, то не должно ли освобождение человека от мира быть целью самого мира? В этом пункте платоновская философия является в своем религиозном значении, этим она мотивирует и этим освещает то религиозное настроение, те чувства и образ мыслей, которыми проникнута греческая философия последних веков. Отныне логос является искупляющим мировым принципом,

божественной мыслью об освобождении мира, в которой заключена тайна, то есть внутренняя цель творения; логос — мотив творения, он есть созидающее слово Бога. Слово исполняется в том человеке, который умеет побороть в себе мир и таким образом восстановить в себе чистый первообраз человека.

Стр.81

Наступил момент, когда греческая и иудейская проблемы искупления должны были столкнуться и обнаружить во многих родственных представлениях свою религиозную

общность. Первая опирается на понятие логоса, вторая на представление мессии: логос есть обобщенный космологический принцип, стремящийся к воплощению в личности; мессия — личностно понятый народный идеал, который еще должен обобщиться. Оба направления стремятся дополнить друг друга. К такому самовосполнению в особенности стремится иудейская сторона. Ввести платонизм в иудейство значит усмотреть в представлении о мессии идею о логосе. Эту задачу, подготовленную уже в иудейско-александрийской книге мудрости,

разрешает Филон, сделавший логос-мессию центральным пунктом своей философии; логос-мессия у него посредник и искупитель мира.

Проблема искупления требует личного освобождения. Искупление должно наступить с того момента, когда появится человек, действительно поборовший в себе мир в глубочайшем значении этого слова, свободный от мира человек, в котором все человечество усматривает свой первообраз и в которого поэтому оно начнет верить как в искупителя мира. Для разрешения религиозно-мировой проблемы такая форма

представляется единственно возможной. Должна явиться такая личность, которая освободит себя от мира, а через веру в себя искупит и мир, такая личность, о которой нужно будет сказать, что в ней свершилось искупление, проявилась идея, в ней логос стал телом, а Бог человеком. Только верой в такую личность может быть удовлетворена потребность человека в искуплении.

С точки зрения идеи логоса, как она представлялась в понимании греческой философии, такого человека нельзя найти, потому что идея не содержит в себе указания на определенного индивидуума, на

существующего человека, идея не дает вере, которую она наполняет собой, никакого направления, ведущего к личности. Между логосом и человеком лежит

Стр.82

непроходимая пропасть, которая не заполнится от того, что она будет все более и более наполняться все новыми разрядами богов. Идея логоса могла бы найти свое воплощение в личности, но естественная человеческая жизнь ни в чем не походит на идею и не соответствует ей. Мысль об освобождении стоит в противоречии

с человеческой природой; она остается по ту сторону действительности, чем-то общим, нежизненным, и, таким образом, на основании такого представления потребность искупления остается без будущего, без перспективы и без надежды.

Напротив, потребность в искуплении у иудеев преисполнена чаяний и надежд; у них народный идеал сложился в образе мессии; они ожидают этого грядущего спасителя, избавителя народа, того народа, который Бог избрал и который хранит для господства над миром; этот повелитель мира, мессия,

которого предвидели в будущем пророки Израиля, составляет предмет высочайших упований и веры иудейского народа. Когда явится будущий мессия-искупитель, который и явится не так, как ожидает его иудейская религия, но как стремится видеть его идея логоса, то есть в качестве искупителя мира, тогда исполнятся все условия, в которых религиозная мировая проблема найдет свое всемирно-историческое разрешение. Исходный пункт этого лежит в иудейском народе. Мессианская идея дает личностное направление, недостающее идее логоса. Поэтому

потребность искупления должна примкнуть к этому направлению, чтобы при помощи мессианской веры достигнуть своей цели, через которую утверждается вера в воплощение логоса, в вочеловечение Бога как в историческое событие. Для веры нет пути от логоса к человеку, но есть путь от человека к мессии и от этого мессии, искупителя не в иудейско-народном смысле, к логосу. Историческая эволюция идет этим путем; путь этот окольный, но кратчайший, потому что он ведет к цели, а еще Лессинг сказал в «Воспитании человеческого

рода»: «Неправда, что прямая линия всегда кратчайший путь».

Глава третья

ХРИСТИАНСТВО И ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Личность Иисуса удовлетворяет потребности искупления человечества, ощущаемого им самым глубоким, самым чистым и, что всегда пленяет и поражает, самым простым образом. В нем одухотворяется и проясняется

иудейский мессианский идеал, так как он прежде всего проникнут новым духом, который стремится уже не к возвышению народа, не к господству над миром, но к изменению и возрождению внутреннего мира человека. В нем разрешается глубочайшая и самая трудная из всех мировых проблем, проблема освобождения человека от мира. Сам Иисус есть личное разрешение этой проблемы, и потому появление его создает такой же решительный поворотный пункт в развитии человечества, какой однажды появление Сократа создало в развитии греческого сознания. Это

сравнение показывает вместе с тем разницу между обоими.

С этого времени начинается духовное обновление человечества. Сначала должна была явиться личность, воплощающая божественную идею человечества, восстанавливающая и открывающая через себя человеческий первообраз; затем человечество должно было признать этот первообраз как свой

Стр.84

собственный и уверовать в личность Иисуса как Спасителя мира. Эта вера в Иисуса Христа образует основание

и элемент христианства; она содержит в себе задачу, которая с этого времени исключительно занимает человечество и вместе с его движением вперед порождает последовательно все новые и новые проблемы.

Мы проследим здесь эти проблемы со стороны их философской действительности, поскольку они ускоряют появление нового, отвечающего христианской вере мировоззрения и поскольку они выражают его. Принцип веры в Христа всецело религиозен, направлен только на человеческое спасение, на искупление мира, на

отношение человека к Богу. Поэтому отвечающее ему религиозное созерцание исключительно теологично. Теологическое направление мысли образует характерную черту христианской философии, под которой мы понимаем систему представлений, основывающуюся на вере в Христа как на своем принципе.

После того как христианская вера добилаь не только внутреннего, но и внешнего признания в качестве религиозного космологического принципа, христианская философия могла выступить впервые с новой системой представлений. В своей

первоначальной форме принцип этот явился не в виде догмы, а в виде возвещения факта, не в догматической, а в евангелической форме. Внутреннее развитие этого принципа должно было пройти ряд исторических форм и устранить противоречия, которые могут быть исследованы и изучены по первым источникам христианской религии.

На первой ступени евангельской веры личность Иисуса имеет значение мессии избранного народа; на второй, более высокой ступени — этот мессия является Спасителем мира, пришедшим не возвеличить иудеев, но искупить человечество. На

третьей, самой высшей, ступени в
искупителе созерцанию открывается
спасительный космологический
принцип, Христос вечный,
воплотившийся Логос, Бог
вочеловечившийся.

Стр.85

Специальная задача тщательного
исследования Библии — проследить
эволюцию по новозаветным
источникам и изобразить
противоречия, переходные формы и
смешение иудаистических и
эллинистических представлений,
великую и продолжительную борьбу,
глубоко и страстно волновавшую

христианство первых времен, борьбу, необходимую для того, чтобы освободить новую веру от оков, связывавших ее на первых порах, и вывести ее на путь всемирно-исторического развития. Нужно было разрешить спор между иудейской верой в мессию и верой в мирового Спасителя, между сектой и мировой религией, между партикулярным и универсальным христианством, между иудео-христианским и языческо-христианским, между направлениями религии, идущими, соответственно, от апостолов Петра и Павла, учитывая, что последние направления разрубают иудейские

оковы и отрезают пуповину, связывающую христианство с его материнским лоном, иудаизмом. Только постепенно устраняя и нейтрализуя эти глубокие противоречия, христианская вера достигает универсального значения, благодаря которому ей открывается задача и дается сила для всемирно-исторического развития.

2. ЦЕРКОВЬ

Разрешением этой задачи занимается церковь, которая должна организовать в устойчивых формах царство веры, создающееся среди упадка старого мира и

закладывающее фундамент нового мира. Но чтобы наступили такие церковные порядки и состоялось на прочных началах организованное общение, для этого христианская вера должна отказаться от своих апокалиптических представлений о близком пришествии мессии в облаках неба, о предстоящем конце этого мира, о создании тысячелетнего царства, так как при представлениях подобного рода вера не должна более нуждаться в рассчитанном

на продолжительность устройстве церкви. По мере того как эта вера преодолевает свои мессианские формы и все более и более одухотворяется, по мере того как утверждается идея ее универсального назначения, а вместе с ней становится настоятельной потребность в новом, могущем создаться из этой идеи жизненном общении и в новых порядках жизни человечества, церковь становится необходимой для христианства. Вместо ожидаемого от грядущего Христа тысячелетнего царства, на которое были обращены мессианские надежды, теперь на земле

основывается церковь в качестве царства невидимого Христа, царства хотя не от мира сего, но в мире сем и предназначенного для мира сего.

Это царство требует единения всех верующих, этим единением должны совершенно проникнуться и ему должны подчиниться новые жизненные порядки. Но единение верующих в Христа может быть только единением во Христе. Вместе с тем единение это для своего осуществления на земле требует видимой формы. Общество верующих должно знать свою связь в одном главном лице, представляющем Христа в глазах

общества и заступающем его место в общине. Задача единства веры, которая тождественна с задачей церкви, может быть разрешена через идею замещающей Христа должности, то есть через идею епископата. Епископы суть представители Христа на земле, они могут быть этими заместителями только в качестве преемников Христа, но не непосредственных (такowymi являются апостолы), а посредственных заместителей, то есть в качестве преемников апостолов. Так смысл епископата оправдывается идеей апостольский преемственности.

Епископов много, а идея единения, тождественная с идеей церкви, требует, чтобы они сплотились в еще высшем единстве. Должен существовать старший епископ. Из идеи апостольской преемственности следует, что такой старший епископ должен иметь значение преемника старшего апостола, то есть преемника Петра. И вот теперь по всей арене Римской империи

Стр.87

раскидывается церковь: здесь она находит сложившиеся политические порядки, в которые вступает как в

данные внешние условия.

Политические центры этого мира кажутся предлагаемыми самой историей объединительными пунктами церковного управления. Таким образом, все главные города провинции становятся естественными местопребываниями епископов, главные мировые города — местопребыванием митрополитов и патриархов, столица мира — местопребыванием старшего епископа (папы). Политическими основаниями обуславливается то, что церковное единство, или епископский примат, находится в Риме; клерикальными основаниями

обусловлено, что этот примат должен быть прямым преемником и заместителем Петра. Из этих условий, действующих в данном случае с необходимостью совокупно, следует, что римский епископ есть преемник Петра, а апостол Петр есть основатель христианской общины в Риме. И таким образом, в этот период развития церкви возникает идея папства, осуществившаяся в западной церкви.

В высшей степени поучительное исследование, проливающее свет как на состояние мысли, так и на развитие иудео-христианского склада мышления, показало, как

представление о пребывании и деятельности Петра в Риме
создалось сперва из враждебных Павлу тенденций, как впоследствии оно приняло смягченную форму петропавловской легенды и стало одной из твердых традиций, на которых римские епископы основывают свое церковное первенство.

Если нужен пример исторического развития, которое создается исключительно на почве идеи, движется и проникнуто ею, то едва ли существует среди разнородных порядков жизни и всех форм образования человечества более

величественный пример, чем христианская церковь, которая, исходя из идеи единства веры, придает ей определенные формы и, расширяясь, постепенно становится мироповелительной силой. Ее основная форма в высшей степени проста. Она так устроена, что

Стр.88

верующие могут быть в живом и историческом общении с Христом, что личность Христа через неразрывный ряд посредствующих членов кажется связанной с христианской общиной; эта церковная связь опосредована через

епископов, их зависимость от Христа, в свою очередь, опосредована через апостолов и через отцов церкви; поэтому историческая реальность личности Христа приобретает значение неопровержимой церковной аксиомы.

В короткое время эта церковь превращается в неразрушимую жизненную силу. Постепенно она укрепляется, несмотря на преследования римского государства и даже благодаря этим преследованиям; внутри языческого мирового государства, которое расползается по швам и лишается

внутренней спланивающей силы,
одна христианская церковь является
несколько столетий спустя
внутренне-жизненным и прочно
замкнутым в себе единством.

Единство государства покоится на
цезаризме, религиозное единство —
на церкви, противостоящей
государству в качестве мощной и
даже непреодолимой силы. В одном
направлении цезаризм и церковь
сходятся друг с другом — а именно в
стремлении к централизации. Это
родство обосновывает притяжение,
проявляющееся со стороны церкви
по отношению к центру власти
государства. Если обе эти силы

взаимно проникают друг друга и вступают в союз, то от этого начинают крепнуть и власть и авторитет каждой из них. Такое положение вещей, которое может быть представлено и в религиозном свете, было очень понятно Константину Великому: он преклонился не столько пред крестом на облаках, сколько пред крестом в мире; цезаризм, начав исповедовать христианство, возвышается до мирового могущества.

Что основывает Константин в начале IV в., а Юлиан пятьдесят лет спустя после первых эдиктов о терпимости

напрасно старается уничтожить, то укрепляет Феодосии Великий в конце этой эпохи, еще до распада Империи.

Стр.89

Первая внутренняя задача новой религии состояла в раскрытии и преодолении апостольских противоречий при обосновании католического христианства. Ее внешняя задача состояла в победе над языческим мировым царством; победа была достигнута, после того как христианство в течение трех первых столетий выдержало все роды политического преследования от

Нерона до Диоклетиана и испытало все нападки философии от Цельса до Порфирия и Юлиана.

3. УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ

3.1. Проблемы

Единство веры требует совершенной согласованности в представлениях веры, эти представления она должна сделать понятными и общими, то есть символическими; только церковь может разрешить эту задачу, потому что только она в силу своего устройства обладает в лице епископов и в лице синодов органами, которые имеют власть

определять и устанавливать веру. Христианская вера должна оставаться чуждой всем произвольным представлениям, всем противоречащим точкам зрения и достигнуть устойчивой формы. Такая форма нужна церкви, так как единство веры требует также единства религиозного сознания; этим самым и церковь впервые приобретает внутреннюю крепость. Люди, закладывавшие фундамент церкви, эти творцы религиозного учения, с полным правом называются отцами церкви, *patres ecclesiae*; они превращают веру в положения веры, или догмы, они

основывают учение церкви, а вместе с этим и ее внутреннее религиозное единство, они разрешают основные задачи теологии, которая в этом периоде развития называется патристической.

Разрешение задачи достигается регулятивной точкой зрения.

Критерий церковного единства веры определен учением

Стр.90

Христа и апостолов. Истинно то, чему они учили, и то, что в качестве их учения продолжалось и передано в строгой последовательности

преемниками апостолов, с которыми церковь считает себя и только себя в исторической живой связи и зависимости. Истинно поэтому то, что согласно с апостольской традицией. Как апостольская преемственность создает единство церковной веры, так и апостольская традиция создает норму и регулятив для религиозного учения церкви. По этой точке зрения и по основной идее христианства можно проследить направление, ведущее к образованию и разрешению патриотической задачи. То, во что должно верить, есть Христос, искупитель человечества. В него же

нужно уверовать как в то лицо, в котором исполнился факт мироискуп-ления. Вера в этот факт создает прочную предпосылку, на которую опирается церковь; этот факт представляет надежное направление веры, регулирующее и вносящее определенный строй в религиозные представления. То, что противоположно этому направлению, ложно; то, что согласно с ним, истинно. Так различаются между собой в христианских религиозных понятиях ортодоксия и гетеродоксия. Задача церкви в том, чтобы соответственно этому направлению изобразить и

прочно установить правоверное религиозное учение. В этом же самом факте веры заключается и основной вопрос христианской теологии. В личности Христа исполнился факт искупления мира, следовательно, в Христа нужно верить как в мироискупителя, как в мироискупляющий принцип, который вечен, подобно божественной мировой цели, подобно божественному творческому мотиву, который вечен, как сам Бог. В мироискупительный же принцип, в свою очередь, нужно верить, как в личность Христа, как в определенное историческое лицо.

Оба религиозных момента должны быть оценены в одинаковой степени и оба они требуют объединения в церковном учении. Если мы предположим известный способ представления, признающий в Христе искупляющее мировое

Стр.91

начало и освещающий его таким образом, что этим самым историческая, человеческая личность исчезает и делается недействительной, то тем самым устранится и перестанет быть историческим и действительным сам факт искупления. Поэтому такой

способ представления ложен. Или, если мы допустим другой способ представления, освещающий в личности Искупителя конечный и тварный характер таким образом, что низводится и делается незначительной его божественная природа, то факт искупления является невозможным и потому такое воззрение противоречит тому, во что следует верить. Так в спорах с противоположными религиозными воззрениями церковному учению приходится создавать свое собственное воззрение, ибо ему угрожают с двух сторон. Но обе враждебные ему стороны находятся

во вражде между собой; с одной стороны, божественное явление Христа переоценивается в ущерб его исторической и человеческой действительности; с другой стороны, напротив, большее значение придается его тварному существу, чем божественному. В первом случае нужно бороться с гностико-докетическим, во втором — с рационально-арианистическим воззрением.

Если мы допустим факт искупления во Христе как первоначально данный, то задачей патристической теологии будет согласование с этим фактом религиозных представлений,

приведение в согласие с ними религиозного принципа и определение их таким образом, чтобы они не устранили этого первоначального факта.

Человечество должно быть искуплено Христом, то есть примирено с Богом. Этот факт является вместе с тем как бы результатом трех факторов: Бога, Христа и человечества. В отношении ко всем трем факторам мыслима некоторая группа представлений, которая не мирится только с фактом искупления: все такие представления, по понятию церкви, ложны и должны быть таковыми;

следовательно, в отношении ко всем
трем условиям только известные
представления могут быть
истинными. Поэтому задача церкви и
состоит

Стр.92

в том, чтобы определить такие
истинные представления. Если Бог
будет мыслиться не так, что от него
исходит искупляю-щий мировой
принцип, являющийся в личности
Христа и формирующий общество
верующих, то факт искупления
ничтожен. Если личность Христа
будет мыслиться не так, что в нем
исполнилось искупление, то этот

факт будет безразличным и он мог бы не случиться в мире. Если человеческая природа не будет мыслиться как нуждающаяся в таком искуплении и как восприимчивая к нему, то факт искупления останется бесцельным и пустым.

Оттолкнувшись от этих первоначальных фактов веры, развитие церковного учения сосредоточивается преимущественно на решении следующих трех проблем: как нужно мыслить существо Бога, Христа и человека, чтобы во всех трех пунктах наши представления о факте искупления согласовывались между собой?

Первый вопрос есть теологическая проблема, второй — христологическая, третий — антропологическая. Церковное решение первого вопроса дает Анастасий, епископ Александрийский, в споре с пресвитером Арием; решение это, по меткому выражению Баура, так же относится к догме, как Григорий VII к церкви; второй вопрос разрешает Кирилл, патриарх Александрийский, в споре с Несторием, патриархом Константинопольским; третий — разрешается Августином, епископом из Гипона, в споре с монахом Пелагием.

Разрешение первого вопроса требует различения лиц в Божестве, тождества этих лиц и установления божественной икономии, понятия троичности. Разрешение второго вопроса требует различения и объединения двоякого естества во Христе, понятия богочеловечества. Разрешение третьего вопроса состоит в учении о благодати божией и о греховной природе человека, которой определяется понятие человеческой свободы. Тут впервые церковная религиозная система находит свое полное выражение, принципиально противопоставляя себя языческому миру. Эту

противоположность между
христианством

Стр.93

и язычеством проводит Августин, характеризуя оба миропорядка как непримиримые в самом основании: язычество в качестве *civitas terrena* (града земного), царства этого мира; христианство как *civitas Dei* (град Божий), царство Бога.

3.2. Августинизм

Августин — самый значительный между всеми церковными мыслителями, и если теологическое значение зависит от церковного, то

он среди всех христианских теологов величайший, так как он показал церковь в настоящем виде, выяснил ее значение; он зажег ее свет, в котором церковь познала самое себя. Об этом отце церкви можно сказать по справедливости, что он был великим светочем церкви. Он не только сделал веру в церковь полной, но вместе с тем обосновал веру в церковь, выводя из религиозного принципа искупления все те следствия, которые имеют отношение к человеческой природе.

Человеческая природа должна быть мыслима поддающейся влиянию факта искупления и

предрасположенной к нему. Она должна поэтому нуждаться в искуплении, то есть быть греховной; она может искупиться только с помощью Христа, поэтому она представляется неспособной искупиться сама по себе, то есть несвободной в своей греховности. Грех соответственно этому есть сила, подавляющая волю; он есть свойство воли, от которого она не может освободиться; грех есть природа человеческой воли. Но грех есть в то же время и вина, а вина предполагает свободу, ибо только последняя способна быть виновной; вина, исключаящая свободу, исключает

саму себя. Поэтому грех является актом свободы и вместе с тем ее потерей. Первоначально человек обладал свободой не грешить, но он согрешил, поэтому он потерял эту свободу и притом навсегда. С того времени он не может не грешить. В первый грех впал весь человеческий род, в Адаме все согрешили. В своем происхождении грех был свободен, по последствиям он

Стр.94

есть рабство, продолжающееся проклятие человеческой природы, наследственный грех.

Таково основное понятие Августина, которому он придал именно этот смысл, которое он довел до полного сознания и сделал центром учения об искуплении.

В состоянии наследственного греха человек не способен достигнуть искупления, он не может ни даровать его себе, ни заслужить, искупление может быть даровано ему и вопреки его заслуге, то есть при помощи благодати; эта благодать со стороны человека ничем не заслужена, она поэтому не обусловлена, она действует безосновательно и является актом божественного

произвола. Бог независимо от деяний человека ниспосылает ему благодать, то есть избирает его к искуплению, — поэтому искупление имеет значение избрания благодатью, значение избрания, независимого от человеческих поступков и деяний, которыми выбор мог бы руководствоваться; оно предшествует человеку и поэтому должно мыслиться как божественное предопределение, или предестинация. Избрать значит предпочесть: одни избраны Богом к блаженству, другие обречены на осуждение. Теперь по божественному определению,

раскрывшемуся в факте искупления, человек может приобщиться к божественной благодати только через Христа, общение с Христом возможно только через церковь, следовательно, церковь есть царство милости божией, божественное учреждение благодати на земле, обуславливающее человеческое искупление и являющееся средством для него. Нет спасения вне искупления, следовательно, нет спасения вне церкви: таково понятие о церкви, которая одна ведет людей к блаженству. *Nulla salus extra ecclesiam.*¹

Религиозный факт искупления требует, чтобы природа человека мыслилась находящейся во власти наследственного греха. К таковому же требованию приводят понятия Бога и церкви. Бог должен мыслиться как необусловленная, то. есть

Вне Церкви нет спасения (лат,).

Стр.95

всемогущая, воля, он не только сила, но и воля: это понятие отрицает всякую эманацию. Он безусловная воля, не ограничиваемая ничем вне ее, следовательно, вне ее нет ничего,

что могло бы ее ограничивать. Это понятие отрицает всякий дуализм. Религиозный платонизм, неоплатоники, христианские гностики мыслили дуалистически и эманастически. Августи-новская теология совершенно противоположна этим системам представлений.

Если Бог есть воля, то мир есть творение его воли, то есть мир является созданным, а божественная деятельность — творческой. Если Бог безусловная воля, то мир, так как он не исходит из божественной сущности, может быть создан при помощи божественной воли только

из ничего, он создан «per Deum de nihilo»'; поэтому, так как мир в себе ничтожен, сохранение мира является непрекращающимся творением (creatio continua) со стороны Бога; таким образом все происходящее в мире определено, то есть предопределено божественной волей. Согласно такому предопределению, все люди предназначены: одни к блаженству, другие к осуждению; таким образом, искупление ничем не может быть обусловлено со стороны человека, то есть люди сами по себе совершенно неспособны к искуплению, так как они настолько находятся во власти

греха, что последний образует свойство их воли, которое передается по наследству из рода в род. Здесь августининовская теология заканчивается понятием наследственного греха.

Два главных понятия августининовской системы, по-видимому, находятся в противоречии между собой: понятие Бога требует безусловности воли, а безусловная воля — понятия предопределенности, исключаяющей человеческую свободу; но без свободы нет греха, без греха нет потребности искупления, а без этой последней нет искупления. То, что отрицается понятием Бога,

утверждается понятием искупления.
Это противоречие

1 Богом из ничего (лат.).

Стр.96

Августин хочет разрешить тем, что он не отрицает человеческой свободы как таковой. Бог дал человеку свободу, он ее потерял, совершив грех, через это грех стал наследственным грехом.

Понятие церкви требует понятия наследственного греха. Смысл этой зависимости для августиновской системы вполне понятен. Если церковь имеет значение

единственного царства, войдя в которое, мы можем вступить в общение с Христом и тем самым приобщиться к божественной благодати, то она обладает властью отпущения греха и только при ее посредстве ею и могут быть отпущены нам грехи. Это спасение нисходит на человека, когда церковь принимает его в лоно свое через таинство крещения. Церковь же в качестве царства божией благодати, как и эта благодать, ничем не обусловлена и не зависит от деяний человека; она предшествует индивиду, она представляется, подобно античному государству,

целым, которое предшествует частям: поэтому она приемлет человека в самом начале его земного существования, при самом вступлении его в мир; она должна присоединять к себе и детей, крестя их. Через крещение и на детей распространяется отпущение грехов, следовательно, и они должны нуждаться в прощении им грехов, то есть быть уже греховными, что, в свою очередь, возможно только как следствие наследственного греха.

Весьма знаменательно то, что об осуждении некрещеных детей возгорается спор между Пелагием и Августином. Если вне церкви нет

спасения и блаженства можно достигнуть только через нее, то внецерковное состояние лишено спасения, по ту сторону крещения царит проклятие, в царстве природы господствует грех, ведущий к осуждению. Если нет наследственного греха, нет и греховности детей, нет необходимости в таком случае в отпущении грехов, нет необходимости в крещении детей: тогда церковь не имеет преимущества перед единичными лицами, она не имеет безусловного значения, иначе говоря, церковь не есть царство благодати. Поэтому

учение о наследственном грехе занимает центральное место в учении церкви. Вера в церковь требует веры в осуждение естественного человека и наоборот; что касается вечного спасения человека, то естественный человек его не достигает, спасение достигается только через церковь. Таков центральный пункт августиновского учения, с беспощадной резкостью и энергией выводящий все следствия, какие повелевает вывести предполагаемый религиозный

принцип даже тогда, когда эти следствия ведут к неизбежным противоречиям.

На этой системе основана церковь Средних веков, от нее она получает сознание своего безусловного верховенства. По мере развития церкви в ней должны были создаваться такие явления, которым предстояло отодвинуть на задний план учение Августина.

Вера в церковь выражается в безусловном послушании, в исполнении всех требований церкви. Повиновение может проявиться только одним способом: через

удобные церкви деяния, через внешнее действие, то есть через церковное приношение. Деяние, рассматриваемое с внутренней стороны, может оказаться лишенным настроения; оцениваемое же с внешней стороны, оно может далеко превышать меру требуемого приношения и вполне удовлетворять целям церкви, а потому быть богоугодным и святым деянием. В природе поступка лежит возможность внешней оценки его. Отныне можно приобретать заслуги перед церковью и оправдываться пред ней поступками. Раз деяние человека приобретает значение в

качестве средства оправдания, то оно более уже не исключается из числа условий искупления и потому, поскольку оно способно быть угодным деянием, должно быть оставлено место человеческой свободе. Таким образом, как последствие веры в церковь, обоснованной Августином, явилось ханжество, которое в противоположность Августину должно опираться на пелагианское учение о свободе. Когда размен религии на церковные деяния достиг крайних пределов, тогда августиновская основная мысль о

греховности человеческой природы и
о божественной

Стр.98

благодати всплыла вновь, но уже в
качестве реформаторской силы; в
лице Лютера, Цвингли и Кальвина
она разбивает внутри западного
христианства авторитет римско-
католической системы; в лице
янсенизма она борется внутри
католического мира с системой
иезуитов.

4. ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ЦЕРКВИ. АРЕОПАГИТ

Если церковь имеет значение благодати царства Божьего, сосуда, избранного Святым Духом, арены и места, где он проявляется, то в таком случае она сама является одним из членов в установлениях божественной власти, вечным порядком, образующим в своих иерархических формах лестницу, спускающуюся с неба на землю. При таком воззрении совершенно покрываются мраком историческое происхождение и ход развития церкви; она представляется сошедшей с небес и получившей видимую форму в земной иерархии, которая поднимается выше от

иудейской иерархии к христианской, от иерархии закона к иерархии церкви, от диаконов и пресвитеров — к епископам и ведет выше по ту сторону мира к небесной иерархии, к разрядам ангелов, высший разряд которых окружает престол Господа.

Расположение платоновских идей по ступеням в последних системах греческой философии, в религиозном платонизме, превратилось в организацию языческих богов по разрядам. Это представление, разработанное неоплатоновской школой в Афинах, в особенности в системе Прокла, было последним представлением

исчерпавшегося язычества. Отныне христианская церковь приобретает значение божественного авторитета, она также становится царством ступеней, промежуточным между Богом и человечеством; ее иерархическому устройству отвечают вполне тип и форма этого неоплатоновского способа воззрения. Этим объясняется, почему они вступают в союз, почему христианизируется этот тип и

Стр.99

почему, в свою очередь, церковь обожествляется в этом типе. Подобного рода соединение

неоплатоновских форм с верой в церковь, подобного рода обожествление церкви составляет в VI в. характер и тему писаний Дионисия Ареопагита, который был в числе первых христиан, найденных апостолом Павлом в Афинах, и которого молва превратила в первого епископа Афин, а франкская легенда — под именем святого Дениса — в основателя общины в Париже. Воззрения «арео-пагитистической теологии», видящей и прославляющей в церкви небесное царство, глубоко отразились в религиозной фантазии и мистике

Средних веков. Это был гнозис, отвечавший запросам церкви.

Глава четвертая ХОД РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ЗАДАЧА

Христианство стало церковью, вера в Христа — догмой: она развилась в целый ряд правил церкви и положений веры. Отныне устанавливается незыблемый догмат, на котором зиждется все дальнейшее развитие христианских идей, догмат

искупления, и притом в форме выработанных отцами церкви и великими соборами IV и V вв. правил и положений веры. О факте искупления возвещается, он должен быть религиозно воспринят и освобожден от всего, что ограничивает его значение.

Положения веры, напротив, являются предметом обучения, они должны быть доказаны, приведены в связь и систематизированы. Как церковь образует последовательно установленное единство иерархической системы, так и учение о ней должно стать цельной религиозной системой, быть в

полном согласии с духом церкви и находиться на службе у нее. Систематизация веры требует определенного содержания и понятной связи между положениями, являющимися основанием или выводом одних в отношении к другим, то есть она требует такой демонстративной композиции, благодаря которой догматической вере можно и обучать, и обучаться. Такое методическое направление христианскому учению веры дает

Стр.101

схоластическая теология. Место отцов церкви (patres ecclesiae)

занимают учителя церкви в узком смысле слова (*doctores ecclesiae*). Теология становится предметом преподавания, философией церковной школы, схоластической философией. В таком виде она образует философию той церковной мировой эпохи, которую обыкновенно называют Средними веками мировой истории.

Этим точно определяются характер и задача схоластики. Она состоит на службе у господствующей церкви и находится в строгой зависимости от иерархической системы, ее работа в существенных чертах формальна, ей предстоит из данного материала, по

предписанному плану, в определенном направлении соорудить систематическое здание догм, вполне соответствующее церковному мировому зданию; как теология схоластика — служебный член церкви, как философия она «прислужница теологии».

Но как бы ни было сковано в схоластический период положение философии давлением церкви и теологии, все-таки в этой скованности сказывается новое и своеобразное отношение, установившееся в этот период между философией и верой. Учение церкви определяет то, во что следует верить;

схоластика должна выяснить, почему предмет веры истинен. Догма гласит: «Deus homo»¹, схоластика задается вопросом: «Cur Deus homo?»² Нужно, чтобы религиозное учение стало ясным для естественного рассудка; человеческое познание должно прийти в согласие с религией: это согласие составляет ясно выраженную задачу и вместе с тем программу схоластики. В этом состоит отличие схоластики от теологического развития, которое ей предшествует, и от философского развития, которое следует за нею.

Религиозному учению церкви, в противоположность гностицизму,

который ему предшествовал, и в
противоположность

1 Бог вочеловечился {лат.}).

2 Почему Бог вочеловечился (лат.).

Стр.102

вообще философии, происходящей от
язычества и-казавшейся церкви
матерью всякого еретического
мышления, в это время предстояло
еще сложиться. Философия, а с ней
вместе и естественное рациональное
познание являлись в глазах церкви
противорелигиозным принципом, в
положениях которого Тертуллиан
видел критерий безверия и полную

противоположность божественной религиозной истине и который он сразил своим «credo, quia absurdum» («верую, ибо абсурдно»). В эпоху, следующую за схоластикой, философия становится независимой от религии и идет своей собственной дорогой, причем даже противоречит религиозному направлению. До и после схоластики вера и философия разделены, в схоластике же, пока она была в полной силе, религия и философия были в союзе. Пока их союз прочен, продолжается расцвет схоластики и она еще живет в своей стихии; но как только союз этот прекращается, наступает и ее

падение. Как только вера разрывает свою связь с философией и объявляет ее свободной от служения себе, появляются несомненные признаки начинающегося падения схоластики. И это падение пришло изнутри, оно было саморазложением схоластики; в ходе своего развития она должна была дойти до того, чтобы требовать отделения веры от знания и этим разрушить свое собственное здание. Движущий принцип схоластики можно выразить так: «Credo, ut intelligam» («Верую, чтобы познать»). Ее фундаментом является вера церкви, а целью — обоснование веры. Схематизация

веры есть вместе с тем и рационализация ее. Схоластика есть рациональная теология под господством церкви: в этом выражается ее характер и заключается ее задача. Вместе со схоластикой церковь оправдывает и философию; предоставляя ей поле деятельности, она требует от нее создания христианской философии и вносит в свое собственное развитие рациональную деятельность, разумеется, в качестве служебного, вполне подчиненного фактора, которому церковная вера предписывает, что делать на службе у

теологии. Но служить значит стать свободным. Повиновение есть школа свободы. Философия в тяжелом труде достигла своей зрелости и добилась самостоятельности, благодаря которой она впоследствии освобождается от служения церкви и начинает развиваться самостоятельно.

2. ЭПОХА ЦЕРКВИ

При определении задач и деятельности схоластики мы исходили из предположения, что должна была существовать церковная

эпоха, которой необходимо было исторически обосноваться, прежде чем эта клерикальная философия могла вступить на путь наставничества; должны были развиться новые уклады в жизни мира и народов, которые приняли христианство в форме церковной религии, воспитание и культура которых исходили от церкви.

Исчезновение античного мира, переселение народов, крах Римской империи, пережитый церковью, образование феодальных государственных порядков, принятие христианства новыми народами, разделяющимися на романские,

германские и славянские, наконец, образование нового франко-каролингского королевства— вот условия, которые проложили путь для наступления эпохи церкви и предшествовали появлению схоластики. Ареной ее действия является западный мир, мир романо-германский: Испания, Франция, Италия, Британия и Германия.

Духовный центр этого нового мира — Рим, не древний Рим цезарей, но Рим церковный, в мировом господстве которого и состоит эпоха, названная нами церковною.

Главенство церкви покоится на ее единстве и централизации; центр

мировой империи, а потому и мировой церкви — Рим. Возвышение римского епископа до степени главы церкви есть явление, обуславливающее характер всей церковной эпохи и заполняющее ее. Этот высший римский епископат есть папство, которое мало-помалу в течение целых веков поднимается по ступеням

Стр.104

вверх и достигает высоты, с которой оно зрит и церковь, и мир у своих ног.

Первой ступенью к такому возвышению было достижение церковного первенства, на которое римский епископ в качестве преемника Петра заявлял притязание и которого за несколько десятков лет до падения Западно-Римской империи добивается папа Лев I, основываясь на достоинстве и первенствующем значении римской церкви. В течение последующего времени, то есть в период быстрой смены политических судеб Италии (господство готов уступило место господству греков, а затем пришли лангобарды), внешняя независимость преемников Петра все более и более

укреплялась. Вторым большим успехом было достижение в VIII в. союза с франкскими государями, о котором думал еще Григорий I. Союз этот впервые доставляет римскому епископу владение землей, а после разрушения лангобардского государства, у самого порога IX в., создает тот значительный роковой момент, который знаменует новое состояние исторического мира: коронование императора Карла Великого первым епископом Запада, церковное освящение средневековой империи цезарей, подчинение мира двум властям, теперь согласным, равноправным властям, двоевластие

императора и папы. Так создавался дуализм, который необходимо должен был при своем прогрессивном развитии вызвать борьбу между этими двумя властями за мировое господство.

Наступил и третий подъем, который римско-католическому примату и связываемому с ним значению придал видимость законной основательности: это было появление собрания так называемых лжеисидоровых декреталий. Создавшееся теперь положение должно было получить значение первоначального, а римский епископ — значение издавна признанного

епископа мировой церкви, которому уже Константин предоставил господство над Римом и Италией. Теперь впервые завершается иерархическая система, пирамидальное здание церкви; римский епископ — не только первый, но и верховный

Стр.105

епископ христианского мира, глава и владыка церкви. В этой централизации власти, в сущности, и заключается папство, Лже-исидоровы декреталии появились в середине IX в., вышли из лона франкского епископата и возникли в

интересах последнего, ибо непосредственное подчинение римскому владыке освобождало епископов франкского государства от светских и церковных властей (митрополитов), стеснявших их своей близостью. Независимо от этих поддельных декреталий постепенно сложившееся значение папы в качестве центральной церковной власти энергично и вполне сознательно подчеркивается папой Николаем I (858—867).

В борьбе за мировое господство и в последовавшей за ней победе папство достигает своего кульминационного пункта, и в ЭТОТ

момент церковная эпоха доходит до своего апогея. Можно различить три момента в возвышении папства: начало мирового господства, кульминационный пункт и начало падения. На заре папского могущества стоит Григорий VII (1073—1085), в зените — Иннокентий III (1198—1216) и на закате — Бонифаций VIII (1294—1303). Римским епископам недостаточно считаться преемниками Петра, они становятся его наместниками; в этом смысле действует Григорий VII. У церкви крепнет сознание своей силы. Недостаточно быть и наместниками Петра, папы становятся викариями

Христа — наместниками Бога на земле, непогрешимым авторитетом в человеческом облике. Сами епископы превращаются в папских викариев, папа не только старший, но благодаря абсолютной полноте его власти единственный епископ. Таково положение папства со времени папы Иннокентия III, положение, опирающееся на новый сборник возникших в XII в. церковных постановлений, вышедший из рук Грациана и известный под названием «*Decretum Gratiani*» («Декрет Грациана»). В этом высшем подъеме власти заключается папская система.

В мировой борьбе за универсальное господство можно различить три больших этапа. На первом этапе идет принципиальна

Стр.106

борьба между церковью и миром, или государством: таков спор между Григорием VII и Генрихом IV. На втором этапе борьба происходит из-за светской власти, и в особенности из-за обладания Италией: в это время разгораются роковые войны между папами и Гогенштауфенами. На третьем этапе возобновляется прежний спор между церковью и

государством, который принимает своеобразный оборот, а именно: теперь политической силе приходится на помощь национальное самосознание; римской центральной власти противостоит уже независимость националистически настроенных государств. Такова борьба, которую ведут против Бонифация VIII король и сословия Франции.

На арене борьбы появляются две сильные, пирамидально сложившиеся в Средние века организации: иерархическая церковь и феодальное государство. Органы церкви, будучи членами государства

и входя в качестве частей в его механизм, заплатили дань светскости и одичанию. Отторжение церкви от светской власти, которая держала ее в оковах, освобождение ее от всяких уз, опутывавших клир в мире и государстве, и отрешение церкви от мира, однако без потери ею сил, то есть возвышение церкви в ущерб государству, — вот что считал Григорий VII своею реформаторской задачей. Он запрещает браки духовных лиц, продажу духовных должностей (симонию), светскую инвеституру и вассальное подчинение епископов. Спор за инвеституру продолжается и после

него и кончается компромиссом партий.

В борьбе с Гогенштауфенами побеждают папы, но средства, доставившие им торжество, несут в себе зерно их гибели. Никогда Немезида не управляла так продолжительно и так величественно в мировой истории. Ради уничтожения германского императорского рода папская политика создает в Италии французский престол; необходимым последствием этого было увеличение французского влияния на римский престол. В спор с Францией вступает могущественный Бонифаций

VIII. Он, более всех других пап исполненный сознанием своего величия и непогрешимости, попадает в качестве пленника в руки короля Франции, а второй из его преемников, папа французский, спустя два года после смерти Бонифация переселяется в Авиньон (1305). Таким образом, падение Гогенштауфенов, вызванное профранцузской политикой пап, обусловило их французское пленение, так называемое Вавилонское пленение (1305—1377): благодаря этому папство

провалилось в бездну, на краю которой стоял уже Бонифаций VIII. Ближайшим последствием этого пленения было начало Великой схизмы (1378), распадение церковного единства, вызвавшее реформаторские соборы XV в., которые потерпели неудачу в своих начинаниях. Реформацию церкви нельзя было объединить с реставрацией папства. Что же оставалось, как не начать церковную реформацию снизу; она была необходима, но оказалась невозможной через соборы, как показали неудавшиеся попытки. Как

только время достаточно созрело,
появился Лютер.

Таким образом церковная эпоха
охватывает все время от Григория VII
до начала немецкой Реформации,
которая пробила в церкви
непоправимую брешь. К этому
времени относится схоластика,
связанная в своей духовной
деятельности с церковью; она
продолжается от конца XI до конца
XV в. Ход ее развития вполне
соответствует ходу развития церкви.
В схоластике можно ясно различить
два периода: один — папского
мирового господства, или церковной
централизации, другой —

начинающегося разложения и децентрализации. Первый период охватывает XII и XIII вв., второй — XIV и XV вв. Первые два столетия составляют эпоху крестовых походов (1095—1291), во время которых папство является во главе народов и которые (незадолго до Бонифация VIII) заканчиваются потерей всех завоеваний. Следует ожидать, что и на развитии схоластики, зависящей от светского положения самой церкви, отразится различие обеих эпох; что в ее первом периоде будет преобладать

идея церковной централизации, мысль о всемогущей универсальной церкви, связующей единичные силы, а во втором — в качестве основного направления — церковная децентрализация, идея о независимой, отделенной от мира и государства церкви; церковь и мир относятся друг к другу, как вера в церковь и естественное (человеческое) познание, поэтому-то в первом периоде между верой и знанием будет утверждаться связь, а во втором союз будет нарушен, то есть схоластика изменяет свой характер в зависимости от времени, В том и заключается философское

значение схоластики, что в своей сфере она формулирует и выражает сознание своего времени.

Господствовавшие мировые события обуславливали то, что в эпоху церкви все сознание приспособлялось к церкви и не выходило за ее пределы. Было бы нелепо жаловаться на пустоту и бесплодие схоластики и бранить лес за то, что он не фруктовый сад.

3. ОСНОВАНИЯ СХОЛАСТИКИ

3.1. Иоанн Скот Эриугена

Схоластика начиналась дважды. Начала эти отделены друг от друга более чем двумя столетиями. Первое начало, оставшееся изолированным, относится к веку каролингов, ко времени лжеисидоровых декреталий и Николая I; второе начало, вместе с которым начинается своеобразное развитие схоластики, относится к веку Григория VII.

Первым основателем схоластики был Иоанн Скот Эриугена, британец по происхождению, которого Карл Лысый призвал в Париж к своему двору. Для него единство и универсальность божественного

бытия имели значение истинно
действительного, а познание его —
значение пояснения веры. Бог есть
начало, середина и конец всего
существующего, а

Стр.109

последнее в своем многообразии
видов определено понятиями
творения и сотворенности.

Существует бытие, все создающее, но
само не сотворенное: вечная
творческая первооснова всего;
существует другое бытие, которое,
будучи само сотворено, действует
творчески, это — логос; третье
естество состоит в творениях, но

лишено собственной творческой силы, таков временной и чувственный мир; наконец, существует и последнее состояние, в котором все творение и всякая тварь достигают своего назначения: это конец всех вещей в новом воссоединении с Богом.

Соответственно этому пребывающее, или природа в ее целом, делится на следующие различные виды бытия: Бог, мир в Боге (логос), мир вне Бога, возврат мира к Богу. В этом состоит «*divisio naturae*» (разделение природы) Эриугены; в форме этого деления нетрудно узнать мыслителя платоновской школы. В манере

Эриугены характеризовать первосущность как лишенное различия единство и, подобно пантеизму и учению об эманациях, определять остальные естества как ступени жизни, имеющей источник в едином Боге, отделенной от него и возвращающейся к нему, в этой манере, несомненно, выступают родственные черты его духа с основным воззрением неоплатоников и ареопагистической теологией. Не из одних внешних побуждений он переводит Арео-пагита.

По системе Эриугены, божественная жизнь в мире имеет только одно начало — происхождение от отца

всех вещей, а человечество только одну конечную цель — соединение с Богом; в ней нет поэтому другого подобного первосуществу божества, нет двойственности божественного естества, нет двоякого исхожде-ния святого духа, нет двоякого предопределения. Так как конечная цель человечества состоит в одухотворении и просветлении и в новом воссоединении с Богом, его общение с Богом в видимой церкви и присутствие Христа в таинстве могут иметь только художественное и символическое значение.

Таким образом эта система стоит в противоречии с догмой троичности, с богочеловечностью, с божественным предопределением и с зарождающимся учением о пресуществлении жертвенных даров. Благодаря вековому культу в фантазии верующих символическая жертва постепенно претворилась в реальную жертву. В эпоху Эриугены из этого культа создалось учение Пасхазия Радберта о претворении (831), и тогда же начались споры о причащении, которые во время Григория VII возобновились между Ланфранком и Беренгаром Тур-ским и которые имели последствием то,

что вызванное интересами и устройством церкви учение о пресуществлении сделалось церковной догмой во время Иннокентия III (1215).

Вряд ли найдется другой более значительный пример развития догмы из культа, пример более сильного испытания религиозной покорности в противоположность чувственной достоверности, пример истинности фаустовских слов Гёте: «Чудо есть любимейшее дитя веры», чем вера в это претворение.

Система Эриугены противоречила римской церкви. Это было время, в

которое возобновился спор о
предопределении, возникали
несогласия по поводу
пресуществления (трансуб-
станции); вполне понятно,
почему такой мыслитель претерпел
церковное гонение от синодов, от
епископов и от пап (Николай I). У
него гностицизм сочетался со
схоластикой, он требовал единства
веры и знания, но он проводил это
требование в системе, которая была
отвергнута церковью и спустя
столетие после него осуждена как
вид еретической идеи. Эри-угену
называли «западным Оригеном». Но
схоластика для разрешения своих

церковных вопросов нуждалась во «втором Августине».

3.2. Ансельм Кентерберийский

Он был современником и единомышленником Григория VII. В том же году, в котором Гильдебранд взошел на папский престол, Ансельм из Аоста был сделан настоятелем мо-

Стр.111

настыря Бек во Франции,
преемником того Ланфранка,
который защищал

транссубстанциацию против нападков Беренга-ра; спустя двадцать лет Ансельм сделался епископом Кентер-берийским, высокопоставленным церковным князем Англии. В борьбе за английскую инвеституру он стоит против короля и на стороне папы, в церковно-политических вопросах он является иерархом, а в теологических — корректным, в церковном смысле, основателем схоластики; в нем иерархические и теологические интересы солидарны между собой настолько, насколько того требует дух схоластики.

Теперь церковная вера приобретает значение движущего мотива и цели всякого познания, а само познание есть лишь средство для упрочения господства учения церкви. Там, где прекращается понимание, вера приказывает остановиться, а разум подчиняется: «Caput submittam!» («Склоните голову!»). Реальность Бога и богочеловечность не исследуются, о них даже не возбуждается вопроса, как в том случае, если бы их надо было доказывать. Они не проблематичны, но неопровержимо достоверны. Речь идет только об основаниях доказательства для их демонстрации.

Аргументы, приводимые Ансельмом Кентерберийским в пользу бытия и вочеловечения Бога в его «Proslogium» («Прибавлении к рассуждениям») и сочинении «Cur Deus homo?» («Почему Бог вочеловечился?»), хорошо иллюстрируют характер схоластики.

Ансельм доказывает бытие Бога онтологически. Из нашего понятия совершеннейшего существа явствует его реальность, так как, если бы у него не доставало бытия, оно было бы неполным, а следовательно, и наше представление не было бы тогда тем, чем оно является: представлением совершеннейшего существа.

Вочеловечение Бога он доказывает тем, что только при этом грешный человек и может быть искуплен. Ведь грехопадение в качестве проступка против Бога является бесконечной виной, которая не может быть ни просто прощена, ни наказана заслуженным образом; прощение без наказания

Стр.112

было бы несправедливо и заслуженное наказание равнялось бы уничтожению; одно противоречило бы божественной справедливости, другое лишало бы смысла божественное творение.

Единственный выход состоит в том, чтобы загладить вину или доставить Богу удовлетворение: искупление возможно только через сатисфакцию. Но эта удовлетворяющая и погашающая нашу бесконечную вину деятельность должна, в свою очередь, быть бесконечной заслугой, а к этому греховное человечество не способно; за него безгрешное существо должно принять на себя страдания, равные греховной вине: сатисфакция возможна только при посредстве страданий представителя. В этом случае только Бог может представить человечество, потому что только он один

безгрешен, страдания через представителя требуют поэтому вочеловечения Бога, которое не должно зависеть от тех условий, через которые наследственный грех продолжает передаваться, следовательно, вочеловечение должно совершиться только через сверхъестественное рождение; оно возможно только в лице Иисуса, сына девы Марии, принесшего себя в жертву за человечество и через жертвенную смерть приобретшего заслугу, за которую Бог воздаст не ему самому, а только тем, для которых богочеловек принес себя в жертву. Это воздаяние есть прощение

греха, или искупление человечества. Теперь вычисление получается без остатка, искупление происходит через вочеловечение Бога, последнее обусловлено представительством, представительство — удовлетворением, которое человечество обязано дать за наследственный грех. Вместо наследственного греха теперь наступает наследственная справедливость, грех существует в природе, справедливость — в церкви как в царстве благодати.

И таким образом ход ансельмовских доказательств приводит нас в самый центр августиновского учения.

Справедливо назвали этого первого. церковного схоластика вторым Августином.

Стр.113

4. ХОД РАЗВИТИЯ СХОЛАСТИКИ

4.1. Реализм и номинализм

Доказательства Ансельма опираются на основную предпосылку, которая играет первенствующую роль уже во всем учении церкви и которая здесь, где демонстративная и логически заинтересованная мысль подходит к догмам, впервые получает осознанную оценку. Наследственный грех и искупление суть два полюса

августиновского религиозного учения и ансель-мовской теологии; в Адаме совершилось падение человечества, в Христе — искупление. Если эти факты не имеют универсального значения, или, что то же, если универсальные определения не имеют фактического реального значения, то вера шатка в своем основании и потому она опирается на ту логическую предпосылку, что человечество существует как род, то есть идея в платоновском смысле и составляет сущность человека. То, что приложимо к этому роду, должно быть приложи-мо и ко всем родам (идеям), ко всем универсалиям. Если

универсалии не суть реальности, то можно опасаться того, что религиозные факты представятся либо недействительными, либо недоказанными.

Церковь существует только благодаря своей идее, ее реальность покоится на ее универсальности; уже Августин кафо-личностью церкви обосновывал ее авторитет, а всеобщим ее значением — ее необходимость. Подобно тому как платоновское государство состоит в справедливости, существует независимо от единичных субъектов, христианская церковь выражается в религиозной идее, в наследственной

справедливости, заключающейся только в ней и продолжающей действовать благодаря ей: потому сравнение платоновского государства и христианской церкви и правильно, и метко.

Из этого коренного воззрения церкви вытекает положение, в котором схоластика признает свой принцип «universalia

Стр.114

sunt realia»¹. Родовые понятия суть нечто действительное. Довольно знаменательно, что первым схоластическим доказательством

бытия Бога был онтологический аргумент Ансельма.

На положение о действительности универсалий опирается средневековый реализм, первое основное направление схоластики, вызывающее к жизни противоположное направление. Задача схоластики оправдывает также и требования естественного рассудка; однако ему единичные вещи кажутся действительными объектами, а роды, напротив, только понятиями и абстракциями, которые мы создаем и обозначаем словами. Соответственно этому для рассудка универсалии имеют значение не

реалий, а только слов (*flatus vocis*), звуков (*vocalia*) или имен, знаков вещей (*nomina*). На этом положении о нереальности универсалий основан средневековый номинализм, второе главное направление схоластики, первое проявление которого следует по пятам за реализмом. Уже в конце XI в., в споре между Росцелином и Ансельмом, между Вильгельмом Шампо и Росцелином выясняются спорность и противоречие обоих направлений.

Важность номиналистического воззрения может быть взвешена теперь же. Познание происходит при посредстве представлений и

понятий, суждений и определений. Так как понятия не обладают реальностью и не содержат ее, то нет и познания реальностей, и далее, так как объекты веры истинно действительны, то нет никакого познания веры. Если поэтому номинализм утверждает в духе схоластики реальность религиозных объектов, то он должен отрицать их познаваемость в противовес схоластическому основному принципу. Как только такое воззрение становится преобладающим, разрывается связь, единство веры и знания, в котором средневековая теология находила

свою опору. Отсюда можно обозреть путь развития схоластики: в XII и XIII вв. господствует реализм, в XIV в. возвышается и становится преобладающим номиналистическое

Общие понятия — это сама сущность вещей (лат.).

Стр.115

направление, ведущее к падению схоластики и образующее переход к новой философии, свободной от давления религии. Таким образом, оба основных направления схоластики, рассматриваемые в их полном значении, совпадают с теми

двумя периодами, которые мы различили выше в отношении мирового положения церкви; реализм отвечает веку мирового господства церкви и централизации, номинализм — начинающемуся ее разложению и децентрализации.

С недавнего времени стали оспаривать такой внутренний ход развития схоластики и теперь вообще стараются ограничить спорный вопрос между реализмом и номинализмом первой взаимной встречей обоих направлений, когда Росцелин объявил универсалии словами. Если желательно только это тщетное возражение последнего

обозначить словом «номинализм», то для последующего противоположного реализму и победоносного направления нужно выбрать уже другое название. На самом же деле это ничего не изменит в только что поясненной противоположности обоих схоластических веков. Так же мало достигается и тем возражением, что дальнейший ход схоластики был лишь расширением, лишь ростом учебного материала, что, другими словами, дальнейший ход развития состоял в прогрессирующем ознакомлении с аристотелевским учением. Образовательный материал,

воспринятый Средними веками от античности, был весьма скуден. Из философии Аристотеля, которой предстояло господствовать в схоластике во время ее высшего расцвета, знали ближайшим образом только незначительную часть книги «Логики», и то только в переводе Боэция, и учение об определении и категориях; к этому присоединялись Порфириево введение к указанному переводу и книга Пятисловия (*quinque voces*); с Органоном познакомились в его полном объеме впервые в XII в., в следующем же, XIII в. — впервые с естественной философией Аристотеля,

метафизикой, физикой, психологией и т.д. в латинских переводах, которые делались сначала с еврейского и арабского, а

Стр.116

впоследствии и с греческого, и так продолжалось до тех пор, пока не возродилось изучение античности.

Это хождение на помочах Аристотеля не обозначает ничего иного, кроме развития светского элемента в схоластической теологии, результатом чего оказались разрыв веры со знанием и победа номиналистической теории

познания. С этим поворотным пунктом мы встречаемся у Оккама.

4.2. Платоновский и аристотелевский реализм

В эпоху всесильного мирового господства церкви основным положением схоластической теологии было то, что роды, или идеи, обладают действительностью: реальность или существует вполне независимо от единичных вещей, или она присуща им в качестве деятельной силы; она существует или «до вещей» («ante rem»), или «в вещах» («in re»). Здесь не место

входить в рассмотрение всех разветвлений и промежуточных видов, в которые может вылиться определение отношения универсалий и единичных вещей; схоластика XII в. была неумолима в определении подобных различений. Оба нормативных понимания подготовлены греческой философией: первое — платоновской, второе — аристотелевской; и то, и другое понимание допускают реальность идей, но у Платона они имеют значение истинно существующего независимо от явлений, а у Аристотеля — истинно

действующего в вещах; в первом понимании действительность идей есть идеальный мир, во втором — природа. Мы уже показали, как второе понимание вытекает с необходимостью из первого.

В схоластической теологии в XII в. господствует платоновский реализм, в XIII в. — аристотелевский. Таким образом, в церковной философии Средних веков следует различать три направления, которые в целом совпадают со столетиями: реалистическо-платоновское направление господствует в XII в., реалистическо-аристотелевское — в

ХІІІ в., номиналистическое — в двух последующих столетиях. Связующим

Стр.117

звеном платоновской и аристотелевской схоластики является Пьер Абеляр (ск. 1142), посредником между номинализмом и реализмом — Иоанн Дуне Скотт (ск. 1308).

Было уже указано на то замечательное сродство, которое, вопреки полному различию эпох и мировоззрений, существует между античным платоновским и средневековым церковным воззрениями, между платоновским

государством и римской церковью. В обоих случаях общее безусловно доминирует над единичным, целое, предшествующее своим частям, имеет значение единственно деятельной, от единичной воли независимой силы. Поэтому нисколько не странно, что при безусловном господстве средневековой церкви могла развиться платоновская схоластика, что эта схоластика шла рука об руку с эпохой крестовых походов, что церковь так ревниво принимала меры против прогрессирующего отчуждения от этого реалистического воззрения, что она

противилась сближению с аристотелевским учением и его вторжению и что она уступила необходимости, которую не могла более подавить. Натурфилософские и философские творения Аристотеля были осуждены еще в самом начале XIII в., затем разрешены, хотя и неохотно, сначала художникам, потом теологам; впоследствии же изучение аристотелевской философии даже требовалось, и по отношению к языческому философу церковь проявила большое уважение в вопросах естественного познания.

Как, однако, объяснить это поразительное явление, эту связь, в

которую церковь Средних веков вступает с Аристотелем? Как только схоластика признала естественное познание, хотя бы лишь в качестве орудия веры, то в ходе ее развития необходимо должен был наступить такой момент, когда она должна была постигнуть также и природу в качестве объекта и включить это понятие в свою систему, подобно тому как церковь включила в себя государство и подчинила его своему господству. Церковь должна была с течением времени признать такую задачу необходимой и совместимой с ее собственной

системой. Схоластика имела потребность в теологическом понятии природы. Раз она его приобретает, то тем самым она завоевывает для церкви огромную область, представляющуюся ей враждебной до тех пор, пока ее чуждается теология. Но под теологическим учением о природе разумеется такое воззрение, которое рассматривает Бога как последнее основание и цель природы, а природу, с этой точки зрения, — как царство ступеней телесных и живых форм, зависящих от божественной цели, движимых Богом и восполняющихся в нем.

Аристотелевская философия дает такое понятие о природе, а потому понятно и ее значение для схоластики и церкви. Языческий дух ее возбуждает сначала подозрение, но затем благодаря своему теологическому характеру она становится самым подходящим орудием для той задачи, в решении которой церковь добивается успеха.

Но Западу аристотелевская философия еще почти неизвестна. Для разрешения этого вопроса логические трактаты не имеют никакого значения; и без того огромная разница между западным и греческим образованием

увеличивается еще пропастью, разделяющей обе церкви. Длинными окольными путями удастся при посредстве арабских философов X, XI и XII вв. ввести аристотелевскую философию в школы западного христианства. Величайшим из арабских философов Востока является Авиценна (ск. 1036), из испанских философов — Аверроэс (ск. 1198). Последний больше других содействовал пониманию греческого философа как объемом своих комментариев, так и способом своего объяснения.

Тринадцатый век — великое время схоластики. Речь идет о

приобретении теологией понятия природы, позволившем завершить ее как систему. Царство благодати является для естественного познания вполне прочно установленным только тогда, когда этому царству подчиняется царство природы и когда оно мыслится в одной связи с ним. Задача состоит в том, чтобы связать эти две области. Царство природы должно

Стр.119

иметь значение предварительной ступени к царству благодати, так чтобы последнее было уже заложено, подготовлено в природе, чтобы оно

являлось целью природы, чтобы церковный порядок являлся восполнением естественного порядка. Такова основная мысль схоластической философии XIII в., существенный мотив систем великих теологов этого столетия: Александра из Гэльса, Альберта Великого и Фомы Аквинского.

Тот, кто разрешит эту проблему наилучшим образом в церковном смысле, займет в схоластике такое же место, какое занял Августин в учении о вере. Таким величайшим схоластом был Фома Аквинский. В его системе природа представляется царством ступеней, восходящих к

церкви: шкала телесных предметов завершается естественной человеческой жизнью, шкала естественной жизни человека завершается церковными установлениями благодати, то есть таинствами. Учение Фомы о таинствах характерно для духа всей этой теологии; все системы ее основаны на аристотелевском понятии о развитии. В миросозерцании Фомы естественный миропорядок относится к церковному строю так, как средство относится к цели и как известное предрасположение — к его обнаружению. В согласии с духом

церкви эта система всецело теологична и супрана-туралистична, но она усвоила понятие о природе и тем самым восполнила теологическо-схоластическое воззрение. Фома возвел церковную веру в степень догматической системы, доселе несравненной и доставившей ее творцу славу церковного философа в подлинном смысле слова.

4.3. «Итоги» и системы

Задачей схоластики было создать теологические системы из данного материала, то есть из догматических

учений и спорных вопросов.

Первоначально эта задача нашла разрешение в пополнении, собрании, приведении в порядок всего относящегося

Стр.120

к ней материала в так называемых «Итогах сентенций» XII в., типом которых было сочинение Петра Ломбардского (ск. 1164). Отношение его к церковной догме таково же, как и его современника Грациана к каноническому праву; он составил самый полный и наглядный сборник догматических положений и мнений, или сентенций, сочинение,

сделавшееся образцовым учебником теологии и основанием для теологических лекций и доставившее ему имя «magister sententiarum» («мастер суждений»). «Итоги сентенций», созданные в XII в., не представляли еще никакой системы. Учебник Петра Ломбардского стал материалом, из которого через смешение с аристотелевской философией получились теологические итоги XIII в., произведения великих учителей церкви. К религиозным основаниям учения церкви присоединились теперь основания рациональной аргументации философов, к

авторитетам — рациональные рассуждения; новая задача была поставлена изложением, сравнением и противопоставлением обоих родов оснований английским францисканцем Александром из Гэльса (ск. 1245).

Представительницей собственно рации (rationes) была аристотелевская философия.

Насколько она была доступна кругозору и умственным силам столетия, настолько содержание ее ставилось в один ряд с содержанием теологии; таким образом разъяснялась и освещалась задача в ее полном объеме. Эта задача была

разрешена немецким доминиканцем Альбертом Великим (ск. 1280). , Его ученик, еще более великий, а именно итальянский доминиканец Фома Аквинский (ск, 1284), завершил разрешение схоластической проблемы: он создал клерикально-философскую систему, в которой объединены Августин, Петр Ломбардский и Аристотель. Он христианизировал аристотелевское учение о развитии в духе церковного мирового господства, подобно тому как некогда Ареопагит христианизировал неоплатоническое учение об эманациях в духе

иерархического церковного устройства.

Стр.121

4.4. Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скотт

В дальнейшем развитии аристотелевского реализма возникает противоположность между Фомой Аквинским и Иоанном Дунсом Скоттом, разбившая их школы на два враждебных лагеря и надолго расшатавшая твердыню схоластической теологии. Если царства природы и благодати связаны так, что первое находит свое

завершение во втором и этим исполняет свое назначение, то при таком отношении оно должно вообще казаться наилучшим образом устроенным миром, который избран Богом в силу его мудрости из всех возможных миров и создан им силой его всемогущества. Поэтому божественная воля определялась в творении мира известным направлением, и божественное творчество, так как оно происходит под господством идеи, идеи добра, должно быть необходимым и детерминированным деянием. Следовательно, учение Фомы, несмотря на

супранатуралистический характер, всецело детер-министично, и в этом заключается истинное выражение церковного сознания, которое строго детерминирует свои порядки, определяет все случаи и хочет совершенно исключить единичную волю и понятие произвола.

Эта теодицея Фомы, в которой все определено божественной предусмотрительностью и расположено «ad Deum» («вокруг Бога»), находит своего противника в лице английского францисканца Иоанна Дунса Скотта. Спор, разгорающийся отныне в схоластике, есть не что иное, как спор

детерминизма с индетерминизмом. Различие между Фомой и Скоттом заключается в вопросе о свободе воли. Если божественная деятельность необходима, то Бог связан в своих действиях и не может без них обойтись, а в таком случае независимость Бога и, следовательно, его бытие должны быть отрицаемы; если же все определено божественной необходимостью, а последняя, в свою очередь, идеей добра, то в таком случае нет ни случайного, ни зла, в таком случае Бог не только первая, но в основании всеединая причина; он тождествен с природой вещей,

неизбежным следствием чего является пантеизм. Таковы самые веские возражения, выставляемые Скоттом против учения Фомы.

Из факта присутствия случая и зла в мире вытекает невозможность детерминизма, который связывает божественную волю с идеей добра. Но божественная воля ничем не связана; она действует без основания, абсолютно произвольно, она может творить и не творить, создать этот мир, как и иной мир, но может не создавать никакого мира;

не воля определяется целью, но наоборот: «*Voluntas est superior intellectu*»'. Благо имеет значение не *per se* (само по себе), но благодаря божественному волеопределению (*ex institute*), оно не рационально, но позитивно; Бог пожелал не потому, что нечто было добром, а потому, что нечто стало им быть, после того как Бог этого пожелал. Вместе с произволом уничтожается и воля, устраняется различие между естественными и волевыми причинами, и тогда нет вообще никакой воли: ни божественной, ни человеческой. Скотт признает человеческую свободу и ее

содействие достижению божественной благодати, заслугу деяний, которые оправдывают праведных не в силу их собственных свойств и не в силу намерения, которым они проникнуты, но только потому, что Бог, в силу собственного произвола, соединил с этими деяниями соответствующие последствия. Церковное деяние имеет значение независимо от всякого намерения в качестве *opus operatum* — внешнего сообразного предписанию поступка. Так рассуждает схоластический индетерминист, приспособленный к

служению могуществу и интересам церкви.

Человеческая свобода включает в себя самоопределение, личную волю, индивидуальное бытие; благодаря ей всякий человек есть не только вещь между вещами, но данная отдельная единичная сущность для себя. С этим в сознании схоластики

1 Воля стоит над мышлением (лат.).

Стр.123

зарождается понятие индивидуальности, характер не только специфического, но также индивидуального различия вещей.

Вещи отличаются друг от друга не только по виду и качествам, но каждая из них отличается от всех прочих в силу своей единичности. Индивидуальность неопределима и неразрешима в познании по общим понятиям. Если реальность обостряется до индивидуальности и достигает ее, то уже нет более познания реального. То же самое нужно сказать и о произволе: он безоснователен, а потому непознаваем; это же применимо и к божественному откровению, к искупительному деянию и к церковным объектам вообще: они существуют в силу

безосновательного и
необоснованного произвола Бога;
поэтому нет никакого познания веры,
никакой рациональной теологии,
никакой философской религиозной
системы. Теология практична, вера
является направлением воли и
настроением, независимым от
познания; она не обусловлена, а
потому и неопровержима
рациональными основаниями. Так
индетерминизм разрубает узел,
связующий религию и знание.

4.5. Уильям Оккам. Разложение схоластики

Теперь уже открыт тот путь, на который вступает новое и последнее направление схоластики, методически обоснованное английским францисканцем, учеником Скотта Уильямом Оккамом (ск. 1347?). Эпоха Росцелина, начавшаяся при Григории VII и завершившаяся Иннокентием III, уже закончилась. Когда Скотт умер, находясь на вершине своей славы, папский престол уже в течение трех лет был в Авиньоне; время Оккама начинается с Бонифация VIII и

стремительно приближается к
Великой схизме.

Делом Оккама было уничтожение
схоластического реализма,
господства в церковной вере мира
идей. Если бы универсалии (идеи)
были реальны, то они должны были
бы предшествовать Богу в творении
— детерминировать (обуславливать)

Стр.124

волю Бога и связывать его; в таком
случае не было бы ни божественной
свободы, ни творчества из ничего!
Благодаря этому выясняется

коренное противоречие между верой и схоластическим реализмом.

Если бы универсалии (роды), которые общи всем вещам, были сами вещами, то одна вещь должна была бы присутствовать во многих вещах одновременно, что невозможно. Идеи не вещи, они не реальности, но представления, обозначающие вещи и сами обозначаемые словами, как последние — буквами: они суть поэтому знаки (*signa*), основное определение которых образуют термины (*termini*). Эти последние суть единичные и общие представления, звуковые и

письменные знаки, а следовательно, созерцания, понятия, слова; созерцание представляет единичную вещь, понятие занимает место многих единичных представлений, слово — занимает место понятия. Все человеческое познание происходит через термины, поэтому оно терминистично и, поскольку передаваемые знаки представлений суть *vocalia* (звуки) или *nomina* (слова), — номина-лиетично. Познание при посредстве единичных представлений интуитивно и реально, так как такие представления стоят «перед вещами» (*pro re*); познание при помощи общих

понятий и суждений, слов,
положений рационально и логично.
Поэтому нет никакого познания
действительных вещей.

Действительность состоит из
единичных вещей, индивидов,
простых субстанций; наше
представление не есть ни вещь, ни
субстанция; оно не просто, оно тем
более неясно, чем более оно
абстрактно; поэтому нет никакого
соответствия между представлением
и вещью, а следовательно, нет и
познания истины.

Между представлением и
реальностью лежит непреодолимая
пропасть. Из этого выясняется

невозможность онтологического доказательства бытия Бога, так как его предпосылка о реальности представления Бога в основании своем неправильна; и космологические доказательства также не достигают своей цели, потому что они предполагают существование первой и последней причины и невозможность движения в бесконечность

Стр.125

в процессе обоснования. Но именно такое-то предположение и ложно в своей основе, напротив, такое движение даже необходимо следует

предполагать. Нет поэтому никакого доказательства бытия Бога, никакой рациональной теологии. Из невозможности познания следует необходимость веры, опирающейся на единственное основание церковного авторитета. Отношению веры к знанию соответствует отношение церкви к миру.

Необходимо произвести разделение и в том, и в другом случае, необходимо, чтобы вера и церковь отрешились от мира. Пришло время, когда связанные церковью силы — государство и народы, науки и искусства — стали центробежными и начали освобождаться от

церковного господства.

Одновременно со стремлением к отрешению церкви от мира начинают требовать и независимости государства от церкви. «Обороняй меня мечом, буду защищать тебя пером», — сказал будто бы Оккам во время спора между императором и папой Людовику Баварскому.

Следует обратить особенное внимание на то, как номиналистическая теория познания, приводящая к разрыву между верой и знанием, теологией и философией и этим выражающая сознание своего времени, относится к тому и другому. Она желает их

разделения в интересах самой религии и церкви; ее цель — очищение и укрепление религии и церкви через отрешение их от мира. Не простая случайность, что люди этого направления по большей части принадлежат к строгим францисканцам. Вера не хочет более вести общих счетов с дряхлым знанием, рассчитывающим только на человеческие средства, не хочет иметь ничего общего с этим чуждым и опасным союзником. Поскольку вера отказывается от всякого естественного и рационального познания, постольку крепнет ее супра-натуралистический характер,

ее позитивное значение, ее церковный авторитет. Задача номиналистической теологии укрепить и сделать неопровержимым авторитет церкви. Поэтому эта теология в существе своем схоластична. Но она порвала с идеей церковного мирового господства и задалась целью исправить

Стр.126

церковь, давая исход реформаторским стремлениям внутри самой схоластики. Благодаря отделению веры она освобождает и философию, указывая последней на вещи мира, и тем расчищает внутри

схоластики путь для новой философии. Эта теология отвергла возможность истинного познания вещей при помощи человеческих способностей и этим подготовила скептицизм, от которого исходит и начинается движение новая философия; в пределах человеческого познания эта теология признала реальными только созерцательное и чувственное познание, и в этом пункте она явилась схоластической предвестницей того эмпиризма и сенсуализма, которыми открывает шествие новая философия на родине Оккама.

Глава пятая

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. ГУМАНИЗМ

В эпоху церковной философии Средних веков языческая философия античности находилась в служебном положении, не соответствующем ее происхождению и существу.

Схоластическая теология держала человеческое познание в двойных оковах: оно находилось под давлением церкви, определявшей содержание преподаваемого материала, и под давлением школы, заимствовавшей способ

преподавания и формальное образование от авторитетов античной философии. Как только оковы начинают спадать и человеческое познание проявляет стремление к коренному обновлению, создается главное условие для того, чтобы ближайшим образом освободилась школа и чтобы великие философы античности изучались и исследовались в их первоначальном виде. Философия Нового времени непосредственно исходит из эмансипировавшейся школы античности. В ней она зреет постепенно. Когда она начинает чувствовать, что она значительно

выросла, тогда только наступают эпоха ее обнаружения и момент, когда она выходит из-под опеки. Возрождение греко-римской философии составляет поэтому необходимую и ближайшую задачу познания и является условием, создающим переход к новой философии.

Стр.128

Задача эта составляет только часть того филологического изучения античности, на которое, в свою очередь, нужно смотреть как на особую ветвь возродившейся науки об этой культуре. Для того чтобы

философия направилась по пути от Средних веков к нашему времени, нужно было, чтобы это духовное возрождение античности, называемое обыкновенно Ренессансом, нашло этот путь и осветило его. Значение возрождения ее никоим образом нельзя ограничивать филологическими изучениями, ибо оно не есть создание школы и учености, но составляет эпоху, оживляющую прогрессивное человечество, проникающую во всю человеческую культуру, эпоху неисчерпаемую, имеющую влияние и в наши дни и никогда не могущую быть

пережитой. Ренессанс по его задачам и духовному направлению так же мало может быть введен в границы, как и Реформация, и если то и другое приурочиваются к определенному времени — Ренессанс в его расцвете ко второй половине XV в., первая Реформация к первой половине XVI в., — то эти хронологические рамки имеют значение только применительно к их обоснованию и проявлению.

Ренессанс в корне изменил человеческие воззрения на жизнь и на мир, освободил их от сил, давивших в Средние века, и стал по отношению к этим силам в такую

оппозицию, которую церковь, сама вначале охваченная духовным движением времени, не заметила, помогая этому движению, и распознала впервые позднее, уже после того, как расцвет Ренессанса поблек, а Реформация успела окрепнуть. Основной темой Средних веков было восстановление и возвеличение «*civitas Dei*», то есть Божьего царства на земле, которое господствует над миром неосвязаемо для чувств и связует индивидуумов. Основная тема Ренессанса исходит из вполне противоположного направления: она состоит в прославлении человека, его величия;

она состоит в культе человеческой индивидуальности, его гения, его сил, его неизмеримой естественной

Стр.129

свободы. Если существовал когда-нибудь век, который верил в человеческий разум, универсальный гений, человеческое всесилие и магию, который произвел духовно сильных личностей и испытал их очарование, обожествил человеческий мир в природе, государстве и искусстве, то именно таким был век Ренессанса. Весь его интерес сосредоточен на естественном, благодаря своей силе

и дарованиям бесконечно
возвышенном человеке. Вот в таком
смысле, более обширном и
универсальном, чем обыкновенно
употребляют слово «гуманизм»,
нужно говорить о Ренессансе, что он
сделал гуманизм своим предметом,

В Средние века власть разрешающая
и связывающая повелевает в сфере
отпущения грехов и блаженства
человека. Эта власть была в руках
церкви. В Ренессансе мы встречаем
власть возносящую,
ниспровергающую,
возвеличивающую и громящую
заслуги и славу человека; такая
власть в руках поэтов, ораторов и

историков. Уже Данте, с которого начинается заря Ренессанса, воспеваает ад и полновластно населяет его, как поэтический судья мира. Средние века чтут святых, Ренессанс чтит знаменитостей, людей великих, выдающихся своими духовными подвигами. Ренессанс поклоняется их реликвиям и гробницам, полным воспоминаниями местам их жизни. «Место, где покоится хороший человек, — священно; сто лет спустя его слова и подвиги напоминают о себе его внуку». Эти слова вышли из глубины духа Ренессанса, который был чужд Средним векам. Нужно

понять, насколько Ренессанс в корне изменил человеческое самоощущение, прежде чем говорить об изменившемся ходе наук и исследований: он вызвал к жизни «современного человека», как сказал один из самых замечательных знатоков, развивший основные гуманитарные черты этого мощного столетия в широко охватывающей и ярко освещающей характеристике¹.

Burchardt J. Die Cultur der italienische Renaissance. 2. Aufl., 1869.

Стр.130

2. ИТАЛЬЯНСКИЙ РЕНЕССАНС И ЕГО РАЗВИТИЕ

Религия Средних веков, следуя влечению своего культа реликвий, шла в Палестину, чтобы увидеть воочию Святую землю и святейшую из гробниц. Культ реликвий Ренессанса не нуждался ни в каких крестовых походах. Его настоящее месторождение, его родина — Италия, классическая страна, гробница полного славы прошлого мира. Возрождением античности Италия чувствует свое прошлое, прежний мир, саму себя. Таким образом Ренессанс в его

происхождении есть не искусственный продукт школы, но естественное направление, захватывающее рост национального самосознания, объект и тема национальных радостей и самовозвеличения. Августин, последний из великих отцов церкви, в древнеримском государстве и его народе видел завершение «*civitas terrena*» (земного царства), обреченного на гибель, видел падший за грехи язычества мир, который в своем величии и в своей земной славе получил воздаяние и возмездие за свои дела. Данте, первый национальный поэт Италии,

вновь превозносит римский народ
как самый благородный народ мира,
как первый из всех, которому
подобает господствовать на земле и
на который снисходит благодать Бога
помимо церкви и папы. Он
прославлял Рим, как возвышенную
вдовицу, ожидающую страстно своего
Цезаря; поэта воодушевляет вечный
город в своих развалинах,
внушающих благоговение. Спустя
несколько десятилетий после Данте
явился известный фантастический
трибун Кола ди Ри-енцо и
импровизировал восстановление
мирового римского владычества в
покинутом, истощенном Риме и

разорванной на клочки Италии. Еще до начала Средних веков Августин видит восход нового мирового царства церкви и разрушение мирового царства цезарей; на пороге же Ренессанса Данте в новом Августе видит земное спасение мира и человечества.

Духовному возрождению античности благоприятствовало то обстоятельство, что не существовало единой центральной

Стр.131

римской власти и что она нигде не была менее возможна, чем в Италии.

Политическое единство и централизация связали бы силы, которые для раскрытия новой духовной жизни нуждаются в полной свободе и подвижности; никогда не могло создаться такого многообразия в индивидуальном бытии, того богатства и широты человеческих характеров и страстей, того соревнования государств и городов, которые во всех сферах вызывали и ускоряли появление талантов. Децентрализация Италии благоприятствовала порыву Возрождения так, как децентрализация Германии — реформационному порыву.

Распадение Италии вследствие борьбы папы и Гогенштауфенов, множество государств и их разнообразие, постоянная и долгая перемена их судеб, внутренние раздоры партий и внешние войны, узурпаторы и тираны, изобретение и применение всех средств насилия, которые служили политическим интересам, возвышавшим славу князей, и завоевывали и сковывали массы, и между ними величественные и блестящие произведения искусств — все эти моменты в судьбе Италии на протяжении XIV и XV вв. представляют зрелище, которое

невольно напоминает о подобных отношениях и судьбах греческого мира в 7 и 6 вв. до н.э. Тогда из подвижной жизни выросли и созрели своего рода полнота мирского опыта и человеческого знания и богатство образования, из которых вышла греческая философия. Эта аналогия знаменательна. Едва ли в мировой истории существуют две эпохи, представляющие столько родственных, основанных на народных массовых состояниях элементов. Неудивительно поэтому, что из этих условий, из такого сходного с античным положения вещей в Италии развивается

воззрение на жизнь и образование, которое сознает свое родство с античностью и принимается вновь за оставленные духовные сокровища, и что итальянцы — ранее всех других европейских народов освободившиеся от Средних веков — признают себя потомками греков и римлян и вступают с этим гордым чувством в наследство предшествующего времени. Нужно хорошо объединить все эти факторы, чтобы понять естественное

Стр.132

происхождение и характер итальянского Ренессанса. К

открытию античных руин и произведений искусств вскоре присоединяется открытие авторов, сочинения которых переписываются, умножаются в числе, собираются в библиотеки и приводятся в порядок; в расширяющемся и углубляющемся изучении этих сочинений состоят литературный ренессанс и расширение его кругозора.

Эпоха эта простирается от начала XIV до конца XVI в., от Данте до Тассо; ее подъем начинается при Николае V (с 1447 до 1455 г.), основателе Ватиканской библиотеки, и идет непрерывно до Льва X (1513—1521), который среди муз Ватикана

предпочел бы не знать о взрыве немецкой Реформации. Два промежутка времени, из которых один предшествует этому расцвету, а другой следует за ним, обозначаются как «ранний» и «поздний Ренессанс».

На расширение и укрепление нового духовного течения большое влияние оказали некоторые события середины XV в., а именно: изобретение книгопечатания и возобновившаяся связь между латинским и греческим мирами, между расцветающим итальянским Ренессансом и греческими учеными. Униатские соборы, организованные

папой Евгением VI, способствовали возобновлению этой связи, ничего не давшей церкви, но принесшей огромную пользу Ренессансу.

Греческие теологи через римского посла Николая Кузанского, немца по происхождению, человека, движимого глубочайшими идеями греческой философии, приглашаются на церковный собор, который открывается в Ферраре, а в следующем году переносится во Флоренцию. Несколько лет спустя после этого пала и Восточно-Римская империя. Разрушение Константинополя турками (1453 г.) увеличивает эмиграцию греческих

философов, встречающих в Италии радужный прием. Это продолжающееся переселение, усилившееся после последней победы варваров, приобретает характер духовной колонизации. Во второй раз Италия заслужила название «Великой Греции».

Стр.133

Мы должны теперь ближе проследить развитие философского ренессанса, который, удаляясь от схоластики и укрепляясь в собственном влечении к познанию, создает переход от Средних веков к новой философии. Этим

определяется закон его развития. Недостаточно познать вновь античные творческие формы и системы в их истинном образе, открыть их и очистить подобно руинам древности от зарослей, которыми их засорила схоластика, сделав их таким образом недоступными для знания; недостаточно подражать античным мыслителям в философствовании и идти по их следам, нужно философствовать оригинально, как они, и уподобляться им в искании собственными силами нового мирового познания, сообразуясь с потребностями своего века. Таким

образом, Ренессанс в первой половине репродуктивен в отношении к античности, во второй — продуктивен и руководим духом Нового времени.

2.1. Неолатинский ренессанс

В начале итальянского Возрождения ближайший интерес из греко-римской античности представляют классический Рим, римские ораторы и поэты, мастера и учителя красноречия, системы, привившиеся к римскому образованию, взгляды на жизнь представителей постаристотелевской философии — эпикурейцев, стоиков и скептиков.

Воспроизведение этого духовного создания римлян и составляет неолатинский Ренессанс, признающий своими наставниками Цицерона и Квинтилиана и имеющий своего самого замечательного представителя в лице римлянина Лоренцо Балла (1406—1457). Здесь оппозиция Средним векам и схоластике выражена вполне: варварской церковной латыни противопоставляется чистая, изученная на Цицероне латынь, догматизму церковных положений — филологическая критика. Балла исследует Вульгату и показывает ее ошибки, он сомневается в

правдивости апостольского символа,
опровергает происхождение
церковного государства от
Константина в своем знаменитом
сочинении «О ложно принятом на
веру и

Стр.134

вымышленном даре Константина». Лжеисидоровы декретаии немедленно кодифицировали эту небылицу, позднейшая папистская система не довольствуется даром: Константин-де только возвратил папе то, чем папа обладал уже издавна в качестве наместника Бога. Данте отбрасывает правомерность

императорского дарения, но не оспаривает самого акта, Балла же доказывает, что его никогда не было, что папы — узурпаторы и похитители, которые заслуживают того, чтобы их иго было сброшено. Неудивительно поэтому, что этого человека стали преследовать. Он нашел защиту в критическую минуту в Неаполе у арагонцев. Гораздо более характерно то обстоятельство, что папа Николай V взял его к себе на службу. Балла желал написать сочинение ради «религии, истины и славы». Когда он захотел возвратиться в Рим, он заявил о своей готовности к отречению. Его

смелый духовный подвиг был вызван в такой же степени честолюбием, как и любовью к истине. Подвиг должен был его прославить, а не сделать нищим. При тех интересах, которые заполняли век Ренессанса, мученичество потеряло цену, и поэтому не следует измерять силу характеров того времени степенью способности к самопожертвованию, предполагающему власть веры над человеком.

Поскольку схоластика солидаризировалась с Аристотелем в области логики, отвержение схоластики должно было распространиться и на логику.

Неолатинский ренессанс в его антисхоластическом и антииерархическом устремлениях становится одновременно и врагом Аристотеля и его логики. Это относится в особенности к Балла и его последователям. В учебниках в употреблении схоластов аристотелевская логика получила смешной и варварский характер. Теперь же вместо абстрактных и искусственных форм мысли для развития духовных форм должна служить живая, образная речь, вместо логики — риторика, вместо Аристотеля — Цицерон и Квинтилиан, вместо современной

сухой и бесплодной школьной дисциплины и пустого буквоедства — свободное и изящное

Стр.135

красноречие, в котором одновременно упражняются силы мысли и выражения. Рудольф Агрикола (1442—1485) и Петр Рамус (1517—1572) шли вместе с Лоренцо Балла, и это был поход Цицеронианцев против Аристотелианцев.

2.2. Аристотелевский ренессанс

Между тем, стремительно двигаясь вперед, Ренессанс не может оставить схоластике великих учителей греческой философии; он имеет задачей восстановить понимание Аристотеля через него самого, вырвать его систему из рук клерикальной власти и осветить противоречие между нею и учением церкви. Форму развития, пройденную итальянским Ренессансом в этом направлении, мы можем назвать аристотелевским ренессансом; продолжавшиеся в XVI в. контroversы велись в особенности в университетах в Падуе и Болонье. Выдающимся представителем этого

возрождения был мантуанец Пьетро Помпонацци (1462—1525). Так как речь шла о правильном понимании Аристотеля, то исследование должно было исходить от комментаторов, а вследствие несогласия между ними принять форму спорного вопроса. Среди арабских толкователей наиболее великим был Аверроэс, среди греческих — Александр Афроди-зийский — экзегет начала III в. Аверроисты и александристы вели борьбу в Падуе и Болонье. Без сомнения, итальянский Ренессанс, увлеченный воспроизведением античной философии, должен был предпочесть греческого толкователя

и следовать за ним, как за
путеводной нитью. На эту сторону
стал Помпонацци против Ахилини и
Нифо.

Аристотелевское учение было
системой развития, которая,
основываясь на имманентности
цели, единстве формы и материи,
естественной энтелехии и ряде ее
ступеней, в конечных выводах все-
таки приводила к дуализму формы и
материи, Бога и природы, духа и
тела. Таким образом, в самом
строении этого учения заключались
двойственность монистического и

дуалистического направлении и возможность противоположных толкований, смотря по тому, становилась ли доминирующей точкой зрения при исследовании и обсуждении имманентность целей или трансцендентность Бога. Первая точка зрения определяет натуралистическое, вторая — теологическое понимание аристотелевской философии; первая была развита в среде греческих толкователей сначала Стратоном, а потом Александром, вторая — неоплатониками, от которых она перешла к арабским философам, сделавшим Аристотеля в

теософической форме пригодным для западной схоластики. Если расположить и рассмотреть аристотелевскую систему развития сверху вниз (теологически), то она представится в виде ряда ступеней энтелехии, спускающихся вниз от надмирового божества, каждая из которых, будучи заключена в высшей энтелехии и подчинена ей, сама в разделенном на ступени космосе стоит во главе одной определенной сферы, а низшая ступень в подлунном мире образует собой дух человечества. Такова была основная форма учения Аверроэса, отталкивавшего схоластику своим

пантеистическим характером, но привлекавшего ее своим теологическим воззрением на мир и природу.

Теперь речь идет об очищении аристотелевского учения от чуждых наслоений, привнесенных неоплатоновскими, арабскими и схоластическими его толкователями, о познании истинного Аристотеля, различия между ним и Платоном, между ним и христианским религиозным учением. Итальянские ари-стотелики, придерживающиеся взглядов Александра, проникнуты желанием возвратиться к подлинному Аристотелю. Нет

никакого другого пункта, в котором все эти противоречия могли бы проявиться так сильно и так ясно и вместе с тем так живо возбудить и приковать к себе внимание всего столетия, как вопрос о бессмертии души. Аристотель учил, что душа составляет индивидуальную жизненную цель органического тела, что дух, или разум, неуничтожим и бессмертен, он делал различие между душой и духом (разумом), между пассивным и активным разумом и утверждал бессмертие последнего. Здесь же

возникал вопрос: не является ли бессмертный дух человека также личным и индивидуальным, не существует ли личного бессмертия? Только решением этого вопроса и можно было услужить вере и церкви. Если, по Аристотелю, на этот вопрос следует отвечать отрицательно, то само собой снимается условие, при котором единственно и могут иметь место для людей потустороннее воздаяние, потусторонний мир, действующая за пределами этой жизни власть церкви, то есть та сила, на которой зиждется все главенство церкви. В этом случае между аристотелевским учением и учением

церкви существует безусловное противоречие, и тогда рушится догматическое здание схоластики.

Если провозгласить дух, или деятельный (постигаемый в деятельности) разум, бестелесным и индивидуальным, то этим при помощи аристотелевской психологии будет доказано личное бессмертие человека *ad maiorem Dei gloriam*¹, как того хотел Фома Аквинский. Если деятельный ум отождествить с общим человеческим духом, то нужно будет заодно с Аверроэсом признать бессмертие вообще, но отрицать личное бессмертие. Наоборот, если деятельный разум

есть, согласно натуралистическому пониманию, продукт развития, продукт всегда индивидуальный и обусловленный органически, то не может быть и речи ни о каком человеческом бессмертии: ни о личном, ни о бессмертии вообще. Этот довод приводит Помпонацци в своем знаменитом сочинении «De immortalitate animae»² (1516 г.). Бессмертие есть просто предмет церковной веры, и в качестве такового Помпонацци допускает и признает его. Ставшее уже обычным противопоставление веры и знания, теологии и философии теперь обострено в самой сильной степени

и затрагивает практически наиболее значимый вопрос. Это противоречие между Аристотелем и Фомой касается всего потустороннего мира, ради которого церковь повелевает этим миром.

1 к вящей славе Господней (лат.).

2 «О бессмертии души» {лат.).

Стр.138

Что могло быть ценнее для жаждущего духа Возрождения, чем это косвенное указание на силы, скрытые в настоящей жизни? Снова ставится ряд великих проблем, связанных непосредственно с судьбой человека: таковы вопросы об

устройстве мира и о необходимости, царящей в нем, о предопределении и фатуме, о возможности человеческой свободы — всех их касается теперь уже Помпонацци. Задача поставлена твердо: она состоит в том, чтобы все явления, предполагаемые сверхъестественными, такие как волшебство, предчувствия, демоны и т.п., разъяснить естественным образом. Помпонацци делал попытку объяснения волшебства.

Если же вопрос о познании вещей из естественных причин неизбежно должен быть поставлен, но не может быть осилён при помощи возрождения аристотелевской

философии, и если последняя противоречит не только учению церкви, но и естествознанию, то Ренессансу придется самому поработать над созданием новой натурфилософии. Когда Помпонацци вывел аристотелевскую психологию на арену борьбы с христианскими небесами, недалеко было уже то время, когда аристотелевское учение о мироздании должно было рухнуть вследствие открытия действительного неба.

2.3. Политический ренессанс

Непосредственными объектами нового, пробудившегося с

Ренессансом мирознания являются природа и государство, составляющие содержание человеческого космоса. Наступило время, когда пробудившийся интерес к государству разорвал связь со всякого рода теологической опекой, теорией государства, подчиненного схоластическому авторитету. Это возрождение политического сознания находит свое высочайшее, наиболее концентрированное выражение у современника Помпонаци, удивительнейшего мыслителя тогдашней Италии, флорентийца Никколо Макиавелли (1469—1527). В свежей атмосфере

Нового времени потребность
мыслить политически

Стр.139

и жить всей душой для государства
загорается в нем стихийно и
неудержимо. «Судьбе было угодно,
чтобы я не научился говорить ни о
шелке, ни о хлопчатобумажной
ткани, ни о наживе, ни об убытке, я
должен говорить о государстве», —
писал он другу, после того как его
изгнали Медичи. Он готов купить
возвращение к политической
деятельности какой угодно ценой:
«Хотя бы я должен был катать
камни».

Он черпает свои познания и задачи из примера древнеримского государства, из изучения теории и патриотического участия в общественных событиях Италии. Физическая жизнь человека должна обсуждаться и объясняться из его природы, государственная жизнь — из истории. Таким образом политический кругозор расширяется до исторического кругозора, политический интерес будит исторический, а из соответствующего их природе соединения рождаются политическая наука истории и историография. В этом направлении и изучает

Макиавелли Ливия и пишет флорентийскую историю. Человек во все времена один и тот же; одни и те же причины всегда производят одни и те же следствия; последние изменяются и ухудшаются в связи с причинами. Эти слишком общие и очевидные истины Макиавелли неоднократно повторяет и применяет к своему веку и своей родине. Величие Древнего Рима и нищета новой Италии: там постепенно расширяющееся господство окрепнувшего и могущественного народа, здесь увеличивающееся рабство его потомков, которые служат варварам и являются в

настоящем лишь игрушкой,
разжигающей завоевательные
стремления врагов; там
возвысившийся до мирового
господства Рим, здесь Италия
униженная, разложившаяся,
порабощенная и постоянно
ожидающая нашествий. Откуда же
взялись то величие и этот упадок?
Отчего выродились потомки римлян?
Как образовалась пропасть между
римлянами Цезаря и нынешними
итальянцами? Вот те великие
исторические вопросы, которые
беспрестанно занимают ум
Макиавелли и которые он вслед за
Ливием старается разрешить в своих

рассуждениях, сообразуясь с законом исторической причинности.

Стр.140

Итальянцам Возрождения надо было сказать, что они хотя и призванные, но погрязшие в пороке наследники римской античности, что Возрождение требует духовного подъема. «Получай то, что ты наследовал от своих предков, чтобы владеть им». Выражение это, обращенное к наследникам римлян, обозначает собой именно ту задачу итальянского Ренессанса, решение которой Макиавелли взял на себя как

государственный человек и как писатель.

Своими историческими исследованиями он пытается открыть путь к политической реформации Италии. В этом его цель, его специальная патриотическая задача.

Поучительным образцом для ориентирования является то государство, о котором Макиавелли говорит в своих рассуждениях о первой декаде Ливия, которые он постоянно сопровождает сравнительным обзором событий современности. Задача современников — освобождение

Италии от варваров и
восстановление ее единства. Эта
политическая реформация может
исходить только от такого
итальянского города, который
благодаря его общественности, его
республиканскому устройству и
политическому развитию является
самым богатым и самым опытным;
реформация может быть достигнута
только при помощи деспотии,
знающей и применяющей все
средства, которыми власть
обосновывается, удерживается и
усиливается: таким городом является
Флоренция; таким деспотом должен
быть правнук великого

флорентийского гражданина,
названного «отцом отечества».
Политическое призвание и
назначение Флоренции выясняются
из истории, написанной Макиавелли
с этой целью и доведенной им до
смерти того мужа, сына которого он
хотел бы видеть (Лоренцо II)
повелителем Италии.

Для него-то он и хотел в своей книге
«Государь» нарисовать властителя, в
котором нуждается Италия, чтобы
выполнить первое условие своего
политического возрождения, то есть
сделаться сильной. В такой связи
стоят сочинения «История
Флоренции» и «Государь». Если

уяснить себе разницу между развивающимся могуществом сильного и здорового народа, не переносящего власти тирана, и состоянием бессилия опустившегося

Стр.141

и сбившегося с пути народа, нуждающегося для своего объединения в повелителе, то уже нельзя найти противоречия между автором «Рассуждений», который отворачивается от великого Цезаря, и автором «Государя», который желает для Италии такого человека, как Цезарь Борджа. И так как известно, что политические вопросы о власти

никогда, а менее всего у разлагающегося народа, не разрешаются моральными средствами, то становится непонятным, к чему было поднимать шум из-за книги «Государь».

Макиавелли имел в виду нарисовать властителя, а не монастырского отшельника, одного из тех властителей, только силе и успеху которых, ничего общего с добротой не имеющих, привык удивляться век Возрождения.

Как на одну из причин, сделавших римлян великими, а итальянцев злосчастными, Макиавелли с особенным ударением указывает на

религию. Здесь обнаруживаются все противоречия Ренессанса и церкви. Религия Древнего Рима была государственной религией, а поддержание ее было делом политики и патриотизма; христианство, напротив, с самого же начала обратилось к потустороннему миру, отвернулось от земного мира и государства, оно было антиполитическим в своем источнике, сделало людей чуждыми государству и ослабило политическую деятельную силу. К этому первому злу оно присоединило второе. Христианская религия не осталась верной своему

первоначальному назначению, она выродилась; на вере в небо обосновалось господство церкви на земле, поглотившее государство и превзошедшее его. Это второе зло есть иерархия и папство, имеющее престол в Риме и владеющее частью Италии. Нет большего зла, чем клерикальное государство, это самое сильное из всех препятствий для объединения Италии.

Здесь Макиавелли сталкивается с худшим врагом своей реформаторской идеи. В отношении папства к Италии мыслимы три положения: или папа повелевает всей Италией, или он властвует

только над церковным государством, или же он является главой только церкви без всякой светской власти. В первом случае Италия не государство, а только церковная провинция, во втором случае она продолжает быть разрозненной

Стр.142

и ее единство невозможно, в третьем случае, которого желал Данте, папа нуждается в защите от посторонней силы, могущей постоянно угрожать самостоятельности Италии: нет поэтому такого положения, в котором папство могло бы ужиться с политической реформацией Италии.

Таким образом, между ними существует абсолютная рознь, и Макиавелли желает уничтожения папства. В нем он видит корень зла. Папство погубило и церковь, и государство — церковь оно сделало лицемерной, а государство ничтожным; отсюда стала распространяться зараза, которая отравила нравы народов; чем ближе народ к главе церкви, тем менее он религиозен, поэтому-то между христианскими народами наиболее испорчены романские народы, а среди них больше всех итальянцы. Главная цель Макиавелли есть уничтожение римской церкви,

секуляризация религии; на место новоримской религии он охотно поставил бы древнеримскую, на место церкви — государство, а на место религии — патриотизм. Он обожествляет государство. Такой взгляд должен был проявиться в эпоху Ренессанса: Макиавелли проникся им и неподражаемым образом и с гениальной энергией выразил его согласно духу своего времени.

Помпонацци познал противоречие между учением о бессмертии и философией: можно верить в человеческое бессмертие, но его нельзя доказать. Макиавелли познает

противоречие между христианской верой в бессмертие и политикой: человек должен раствориться в государстве. Первый опрокидывает небесное царство церкви, второй показывает непригодность ее земного царства.

2.4. Итальянский неоплатонизм и теософии

Дух Ренессанса требует безусловного утверждения этого мира — в противоположность надмировой религии; это воззрение, развиваясь благодаря смелым и решительным характерам времени, принимает форму обожествления государства и

природы. В учении Макиавелли мы только что увидели одну из форм такого мироутверждения, а именно политическую, и

Стр.143

теперь ожидаем такой, которая представится в виде натурфилософского и пантеистического мироутверждения. Последнее явилось в конце XVI в. Пантеистическое мировоззрение, обожествляющее природу и Вселенную, противоречит не только учению церкви, но и аристотелевскому учению, разъединяющему Бога и мир. Так как

это воззрение принесено
Ренессансом и исходит из
возрождения античной философии,
то его исходные пункты следует
искать в неоплатоновском учении.
Здесь развитие философского
ренессанса, сравнительно с
развитием самой античной
философии, идет в обратном
направлении. Античная мысль
исходила из космологических
проблем, шла через
антропологические (сократовские)
проблемы к теологическим и в конце
концов пришла к великому
религиозному мировому вопросу,
лежащему в основании

неоплатонизма. Дух Ренессанса, напротив, исходя из Средних веков, ищет пути от теологического мировоззрения, которое он приносит с собой, к космологическим проблемам. Пример античных мыслителей должен быть более всего понятен для возрождающейся из христианства философии с той стороны, которая наиболее сродни духу, воспитанному теологически и сжившемуся с религиозными воззрениями. Это воззрение греческой философии, в котором поздняя античность и начинающееся Новое время приходят в соприкосновение друг с другом, есть

религиозный платонизм. Через все Средневековье подают они друг другу руки, и кажется, как будто после долгой паузы философия античности желает продолжить свое развитие как раз с того момента, когда она — в лице последних неоплатоников — перестала существовать. Мы видим, как Ренессанс от религиозно-философского мировоззрения переходит к натурфилософскому. Исходный пункт этого движения образует итальянский неоплатонизм, конечный пункт — итальянская натурфилософия: там мы встречаемся с воззрениями,

напоминающими о Прокле и последних неоплатониках, здесь, напротив, — с такими, которые родственны ионической натурфилософии.

Стр.144

Среди греческих теологов, явившихся во Флоренцию, где, по мысли римской церкви, предполагалась ее уния с греческой церковью, были Георгий Гемистос Плифон из Константинополя (1335—1452) и его ученик Виссарион из Трапезунда. Первый был противником унии, второй — ее сторонником; Виссарион вскоре сделался

кардиналом Римской церкви (1439), защитником и руководителем платонистского возрождения в Италии. Плифон возвещает уже о чем-то вроде новой религии мира, долженствующей затмить христианство и быть сходной с язычеством; он является более верным последователем Про-кла, чем христианской церкви. Своими талантливыми лекциями он склонил первого Медичи в пользу платоновской философии и побудил его учредить Платоновскую академию во Флоренции, где, по-видимому, ожила вновь та афинская школа, которая более чем девять

столетий до того была закрыта Юстинианом. Теперь возобновляется спор между платониками и аристотелеанцами: Виссарион защищает Платона от его клеветников; для него Платон и Аристотель герои философии, к которым современные философы относятся так же, как обезьяны к людям; он хочет разделить область познания между ними так, чтобы Платон являлся авторитетом в области теологии, а Аристотель — в области натурфилософии.

Главнейшей задачей Флорентийской академии является возрождение платоновской философии, изучение

ее по первоисточникам и распространение ее на Западе. Исполнение этой задачи посредством латинского перевода платоновских и пло-тиновских сочинений выпадает на долю флорентийца Марси-лио Фичино (1433—1499), которого Козимо готовит в преподаватели философии в своем доме и во Флорентийской академии. Характер его мировоззрения неоплатонистский. В философии Платона он видит источник всякой мудрости, ключ к христианству и вместе с тем средство к одухотворению и обновлению последнего; она —

великая тайна, в которой заключена
вся мудрость прошлого и которой
проникнута вся премудрость
последующего времени. Платон —
истинный наследник

Стр.145

Пифагора и Зороастры; Филон,
Нумений, Плотин, Ямв-лих, Прокл
— истинные наследники Платона,
открывшие тайну его учения. Этот
свет просветил и носителей
христианской мудрости: Иоанна,
Павла и Ареопагита.

В характере этих воззрений,
основные черты которых не новы,

весьма важно ухватить основную мысль. Она заключается в том, что христианство и неоплатонизм должны быть согласованы и что теологический дух одного должен быть согласован с космологическим духом другого. Неоплатонизм родствен христианству в своем религиозном мотиве, в стремлении к единению с Богом; он чужд христианству по своему языческому характеру обожествления мира. Тут мир представляется как нечто, находящееся в естественной необходимой связи божественного и вечного, как следствие первосущности, как обусловленное

определенным порядком ступеней
откровение божественных сил; здесь
космос представляется как
божественный поток жизни,
истекающий из первоосновы и в
порядке постепенно убывающего
совершенства наполняющий формы
чувственного мира, чтобы отсюда,
где божественная жизнь наиболее
отдалена от своего первоисточника,
вновь повернуть к нему свое течение.
В этом типе единение с Богом
образует один момент в вечном
круговороте Вселенной, сама
природа ищет возврата в своем
наибольшем отдалении от вечной
первоосновы. Принцип христианства

есть искупление мира через Христа, принцип неоплатонизма есть (опосредованная) эманация мира из божественного первосущества. Для согласования христианства с неоплатонизмом нужно, чтобы теологический дух первого проник в учение об эманации последнего, то есть принял бы космологические формы, и чтобы божественная тайна мироискупления понималась так, что она открывается не только в церкви, но также и в мирской и естественной жизни, и притом в истинном и неподдельном происхождении из глубины самой божественной сущности. Теперь на

природу смотрят как на источник истинного богопознания, как на путеводительницу к единению с Богом. Она приобретает такое религиозное значение,

Стр.146

которое угрожает популярности церкви. В глубине природы кроется тайна божества. Созерцающий природу усматривает в ней божественную сущность. И таким образом природа оказывается великой тайной, которую надо раскрыть.

Если эта загадка разрешена, то снят покров с божества и найдено слово примирения для всех противоречий мира. Допустим, что познание Бога обусловлено фактом мироискупления во Христе; в этом случае мы имеем принцип и форму христианской теологии; если же допустим, что познание Бога обусловлено тайной природы, то в таком случае мы имеем принцип и форму теософии и эта теософическая форма есть именно та, которую принимает философия, вызванная к жизни платонизмом. Таков первый шаг на пути к натурфилософии. Однако с этой

точки зрения природа представляется не предметом методически исследующего познания, но тайной, для которой нужно найти слово разгадки; она представляется книгой, находящейся под замком, недоступной земному смыслу, для понимания которой нужен ключ, столь же таинственный, как сама книга. Следовательно, то, чего ищет теософический дух, есть тайная наука, открывающая ему сокровенный смысл природы и разрешающая полную таинственности загадку. И подобно тому как однажды греческая идея о логосе встретила с иудейским

мессианским идеалом, теперь этот теософический дух, пробужденный в христианском мире неоплатонизмом, увлечен иудейской тайной наукой — каббалой, которая из божественных откровений древней эпохи хочет почерпнуть разрешение загадки творения. В такой связи с каббалой, с этим иудейским гнозисом, мы и находим платоновскую теософию в изображении Джованни Пико делла Мирандолы, талантливейшего представителя итальянского неоплатонизма.

Интерес к каббалистическим учениям и сочинениям делается в эту эпоху живым и деятельным фактом

уже потому, что благодаря ему пробудился интерес к иудейской литературе и был дан толчок к изучению еврейской культуры. Наряду с Эразмом выдвигается Рейхлин, делающий иудаизм предметом научных

Стр.147

исследований в намерении пролить свет на Священное Писание и понять каббалу. Он знакомится с Пико и от итальянских теософов приобретает интерес к каббале. Благодаря этому интересу он становится первым ученым-иудаистом Запада. Когда кельнские теологи, схоласты

средневекового склада,
возбужденные одним отпавшим
иудеем, потребовали уничтожения
еврейской литературы, за
исключением Священного Писания, а
следовательно, и церковного
осуждения каббалистических книг,
Рейхлин стал защитником этой
литературы и спас ее от рук
инквизиторов. На арене немецкого
мира это была первая победа в
борьбе гуманизма со схоластикой:
весь просвещенный мир с участием
следил за спором, в котором
выступили друг против друга партии
гуманистов и схоластов; на одной
стороне стояли знаменитые люди

эпохи, блестящие ученые, на другой — люди темные, незначительные в духовном отношении. За письмами прославленных людей, поздравляющих победоносных бойцов, следуют «Письма темных людей» (1515—1517); это непревзойденная сатира, ясно показывающая, насколько гуманистический дух успел уже возвыситься над схоластическим духом, образы которого дают ему лишь пищу для веселой насмешки, юмора и комедии. Никто не изобразил этого так ясно и с такой поразительной увлекательностью,

как Д. Фр. Штраус в своем «Ульрихе фон Гуттене».

2.5. Магия и мистика

Проследим, однако, дальнейшее движение этого теософического воззрения. Если в природе божественные силы проявляются в последовательно нисходящем порядке так, что из высших сил рождаются низшие, то божественная жизнь необходимо должна творчески проникать всю Вселенную, самое низкое должно состоять в непрерывной связи с самым высоким, земной мир — в связи с миром небесным; посредством этой

связи невидимое влияние с высших сфер распространяется на низшие; высшие силы должны, очевидно, господствовать

Стр.148

над низшими и проникать их, и поэтому нужно овладеть этими высшими силами, чтобы затем в полном смысле властвовать над всей природой.

Теперь теософию все более привлекают образы природы, все глубже погружается она в созерцание ее, страстно выслеживая, где и как можно уловить секрет природы и

овладеть ее потаенными силами. Так постепенно теософия делается магией, великим искусством, которое основывается на глубочайшей и таинственной науке. В связи с теософией развивается магико-каббалистическое направление в лице Агриппы из Неттесхей-ма (1487-1535).

Эта магия есть вера в природу как в загадку, в которой кроется божество; она является в то же время и верой в разрешимость такой загадки. Если в природе существуют божественные силы, то почему человеку не дано овладеть ими? Стоит овладеть ими и привести их в действие, как человек

становится магом. То время верит в такую возможность. Это направление выражается в целом ряде причудливых характеров и находит наконец свое типичное выражение в легенде о Фаусте и в прометеевской поэме Гёте:

Не замкнут духов мир; твой смысл померкнул, сердце мертво. Вспрянь, ученик! Купай, не унывая, земную грудь ты в утреннем багрянце.

В XVI в. это фаустовское слово жило в людской вере. И представление о Вселенной, лежащее в основании этой веры, нельзя выразить лучше,

чем словами Фауста, когда он рассматривает знаки макрокосма:

Как в одно целое сплетается все тут,
Одно в другом все действует, живет!
Как неба силы воздымаются,
нисходят, Передают одна другой
златые ведра! На благодатью
дышащих крылах С небес чрез землю
проникают. Сквозь всю Вселенную
гармонией звучат.

Стр.149

Но как же завладеть этими высшими божественными силами природы так, чтобы действовать ими? Во-первых, их нужно познать. Они сокрыты в

природе и притом в ее низших формах. Они кажутся сокрытыми и стесненными в своих проявлениях под влиянием внешних вещей и враждебных действий. Эти препятствия должны быть устранены, покрывала сорваны, а потому необходимо самому проникнуть в телесный мир и, не довольствуясь созерцанием великой драмы мировых сил, раскрыть каждую силу в отдельности, разрывая все, что связывает, стесняет, и подслушивая у природы ее искусство.

Магия требует химического искусства, химической операции.

Если существует искусство устранять все стеснения, то благодаря ему будет возможно излечивать и болезни: мысль о панацее лежит в самой основе этой магии, желающей через химию способствовать и развитию медицины. Но самое важное то, что при таком направлении магия начинает общение с самой природой, делает опыты, прикасается к вещам и проводит эксперименты, как того требует действительное исследование вещей природы. Вот какой практический, а потому и знаменательный поворот принимает магия в лице чудодейственного врача Парацельса (1493—1541),

продолжая, однако, оставаться
всецело на почве своих
теософических принципов.

Если в тайниках природы
присутствует и действует
божественная жизнь, то не
присутствует ли она и в тайниках
человеческой природы, в ядре
человеческого существа? Нигде
божественная мистерия не может для
нас осветиться непосредственной,
светлей, ясней, чем в сокровенной
глубине нашего собственного
внутреннего бытия. Мы должны
вглядеться в эту глубину, сорвать
покров, окутывающий и
затемняющий ядро, в котором слабо

мерцает искра божественного света. И здесь необходима своего рода химия, отделяющая и удаляющая все то чуждое и враждебное, что проникает в наше внутреннее бытие из внешнего мира и мутит наш рассудок. Страсти и желания, втягивающие нас в мир, суть шлаки, которые примешаны к золоту в глубоких шахтах нашей души. Вот эту-то

Стр.150

смесь и нужно разложить, отделить истинное от неистинного, чтобы дать свету пробиться сквозь тьму и осветить наши духовные силы. Есть

один путь, непосредственно ведущий к Богу: он идет через центр нашего собственного «я», требует самоуглубления, тихого проникновения в наше внутреннее бытие, отречения от суетного желания, одним словом, совершенно чистого, глубокомысленного, созерцательного смирения, благодаря которому мы становимся тем, чем мы являемся в первоисточнике нашего существа. Это уже путь не магии, а мистики.

И та, и другая суть формы теософии, ищущей пути к Богу через мистирию вещей; магия направляется через внешний мир, мистика — через

внутренний, одна через тайну природы, другая — через тайну человека. Мистика как форма глубже, устойчивее, ибо она идет по верному пути, ведущему все к новым и новым открытиям. Обе согласны в том, что они преследуют одну и ту же цель, что они стремятся достигнуть ее непосредственно через полное предчувствие углубления в самую жизнь; отсюда у обеих одно и то же отрицательное отношение к воспринятой извне традиции, к преданию школы, ко всякому научному и книжному знанию; они стряхивают с себя книжную пыль, чувствуя, что нечто новое с

непосредственной, но неудержимой силой пробивается изнутри наружу. Страстное возмущение против традиционных понятий есть только выражение, в котором порывается связь с прошедшим, показатель кризиса, которым одна эпоха отделяется от другой. Это отвращение от школьной учености такой мистик, как Валентин Вейгель, испытывает не менее сильно, чем Агриппа и Парацельс.

В христианском мире мистика прошла ряд форм развития,' прежде чем была охвачена в XVI в. тем теософическим направлением, которое исходило из платоновского

ренессанса и тесно связало мистику с магией. В своей простой форме эта мистика есть выражение внутренней религиозной жизни, ищущей в тишине и глубине души путей к Богу; жизни, направленной

Стр.151

к единению с Богом через просветление сердца, без которого немыслимо христианское смирение. Эта основная черта присуща христианству и образует в разнообразных формах, подверженных превращениям соответственно самосознанию разных эпох, постоянную тему

всякой христианской мистики, неиссякаемый источник, из которого вновь и вновь пробивается поток живой веры, всякий раз, когда христианству начинает угрожать опасность благодаря его церковному направлению застыть в догматических формах и, заблудившись в лабиринтах мирских интересов и теологических школьных систем, стать чуждым своему искупительному призванию. Потому-то в каждом столетии Средневековья рядом со схоластикой стояла мистика, которая отчасти боролась с церковной теологией, объятая формализмом и

диалектикой, отчасти дополняла ее и являлась по отношению к ней тем, чем является аффект по отношению к доктрине, жизнь по отношению к учению.

В XII в. появились люди в монастыре Сен-Виктор в Париже (викторинцы Гуго, Рихард, Вальтер), которые ввели мистику в церковную схоластику и, относясь с отвращением к школьным доктринам схоластики, боролись против поглощения религии теологией. В следующем столетии, когда церковно-схоластическое мировоззрение достигает наибольших полноты и завершения, мистика образует собой

благодетельное дополнение его и находит свое могущественное выражение у Бонавентуры и Данте, рисующих нам душевную жизнь человека в ходе ее религиозного развития и в ее движении к Богу. В эпоху, когда получает распространение номиналистическая теория познания и начинается размежевание между знанием и верой, философией и теологией, последняя должна была возвратиться в область практических и религиозных интересов и даже приобрести характер мистического направления. Но при первых движениях церковной

децентрализации религиозная жизнь также стремится освободиться от своей церковной связанности и более, чем когда-либо, утвердиться независимо от

Стр.152

прогрессивно развивающегося учения церкви, стремится к собственному внутреннему обновлению как единственному пути к спасению.

Поэтому-то в последних столетиях схоластики мы и встречаемся с церковно настроенной и со свободной от давления клерикальной

религии независимой мистикой: первая состоит в связи с реформаторскими соборами и находит свое выражение у французских теологов Пьера д'Элли (1320—1425) и Жана Жерсона (1363—1429), последняя же является провозвестницей немецкой Реформации и имеет своим главой Мейстера Экхарта, за которым следуют немецкая и голландская мистика: Суз о Генрих Берг (1300—1365), Иоганн Таулер (1290—1361), Иоганн Рейсбрук (1293—1381) и неизвестный франк-фуртец, автор «Немецкой теологии», изданной Лютером год спустя после того, как

он провозгласил свои тезисы в ответ на отлучение. Реформация XVI в. будит в Германии протестантски настроенную мистику, которая против начинающейся схоластики лютеранства, против веры в букву внешнего богослужения, телесного присутствия Христа в таинстве причащения вновь выдвигает старую и вечную тему о духовном возрождении, об аде, который состоит в себялюбии, о рае, который заключается в самоотрицании, о Христе, которого мы должны оживить и испытать в себе, для того чтобы быть блаженными в нем. Это и есть то религиозное, проникнутое

протестантизмом самопознание,
которое в лице Каспара
Швенкфельда (1490—1561),
Себастьяна Франка (1500—1545),
Валентина Вейгеля (1533—1588) и
Якова Бёме (1585—1624)
противодействует внешнему
лютеранству, постепенно
укрепляющемуся в конце столетия и
замыкающемуся в религиозных
тисках «формул конкордии», где оно,
наконец, и глохнет.

Самый глубокомысленный и
значительный из этих мистиков —
Яков Бёме, в его лице соединяются
оба фактора: маги-ко-
каббалистическое мировоззрение,

связанное с Ренессансом и вдохновлявшее Парацельса, и мистика, вызвавшая к жизни протестантизм. Божественная тайна в человеке тождественна

Стр.153

с тайной природы; если первая раскрыта, то разрешаются загадка и секрет творения. Религиозное самопознание — это проникновение в самую внутреннюю и сокровенную глубину нашего существа: в возрождении Бёме видит проявление «внутреннего» человека и смерть «мерзкого», одержимого самолюбием; в рождении

естественной (самостной) воли —
рождение вещей вообще,
отрывающихся по собственной воле
от Бога; поэтому существует
первоначальное состояние вещей,
или природа в Боге, которая стоит в
таком же отношении к божественной
жизни и откровению, в каком в
человеке естественная воля — к
возродившейся. Ибо откровение Бога
есть возрождение и просветление
мира (человечества), отражающего
божественный свет так, как
металлическое зеркало отражает
свет естественный. На связи и
противоречии божественных и
естественных жизненных сил, целью

которых может быть только состояние, свободное от всякого противоречия, основываются магико-мистическое мировоззрение Бёме, его теософический взгляд на вещи, в котором искренность благочестивого чувства уживается с жизнерадостной фантазией, наполненной образами природы. Религиозное самопознание — основа философского. Мистика Экхарта, достигающая своей высоты в немецкой теологии, предшествовала Реформации; протестантская мистика, нашедшая свое полное выражение у Якова Бёме, является предтечей новой философии и стоит у ее порога.

Глава шеста

ИТАЛЬЯНСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

1. Д. КАРДАНО. Б. ТЕЛЕЗИО. Ф. ПАТРИЦИ

Мы возвращаемся к Ренессансу, чтобы пополнить философский ход его развития в его характерных чертах. Возрождение неоплатонизма имело последствием теософическое рассмотрение природы, которое с каждым шагом все более удалялось от теологического понятия схоластики и от Аристотеля, все

яснее выражало свой пантеистический характер и достигло в своем натуралистическом мировоззрении цели, прямо противоположной схоластике. Значение природы признается ради нее самой, она несет закон, силу и цель своей деятельности в самой себе и, следовательно, должна истолковываться не из теологических оснований, но как «*juxta propria principia*» (самостоятельный принцип). Эта установка подхватывается итальянской натурфилософией, бывшей последним звеном того философского развития Ренессанса,

первым звеном которого была платоновская школа во Флоренции.

Уже задачи, поставленные итальянской натурфилософией, противоречат основному воззрению Аристотеля. Природа не может быть объяснена из самой себя, пока внемировой Бог признается ее движущим основанием и целью; это понятие Бога связано с учением об ограниченности Вселенной, о геоцентрической системе мира, о противоположности между небом и землей, об образовании элементов из различия движений

(перемены места), которым должна объясняться противоположность между высшим, или небесным, элементом (эфир) и четырьмя низшими (огнем, воздухом, теплотой и холодом); соответственно этому огонь признается веществом, теплота и холод, легкость и тяжесть — противоположными свойствами или состояниями вещества. В самих основоположениях аристотелевского учения кроется противоречие между представлениями теологическим и натуралистическим, между метафизикой и физикой, между трансцендентностью и

имманентностью цели, между целью (формой) и материей.

Основателем нового натурализма, оспаривающего Аристотеля, устраняющегося от церкви и берущего природу своей единственной путеводной нитью, является Бернардино Теле-зио из Козенца в Калабрии (1509—1588). Он был главой натурфилософской школы, сосредоточившейся в Козенцской академии. Его предшественником был авантюрист Джерола-мо Кардано из Милана (1500—1577), обращавший внимание философии на познание природы, на внутреннюю связь всех явлений, на

всепроникающее единство всей живой и одушевленной природы и воскресивший понятие мировой души, понимаемой им как свет и тепло. Учение Телезио, являющееся фундаментом собственно итальянской натурфилософии, упрощает принципы, которые следует черпать из наблюдения над самими вещами. В природе все нужно объяснять из вещества и силы, из материи и присущих ей сил, действие которых состоит в расширении и сжатии; силы эти следует уподобить свету и темноте, холоду и теплоте; они концентрируются в солнце и земле.

Как бы ни были неразвиты представления Телезио, все же здесь центром натурфилософии делаются учение о силах природы и предположение о единстве этих сил. Теплота — это уже не вещество, а движение или причина движения, и ее следствиями являются огонь, воздух и вода. Этим разрушается аристотелевская физика в одном из ее главных пунктов — в учении об элементах; а так как все должно объяснять из естественных сил, то и познание нужно выводить из

ощущения, разум из чувственности, нравственное поведение из страстей, добродетель из потребности самосохранения. Устранив теологические и религиозные вопросы, система Теле-зио становится вполне монистической и натуралистической. Главное сочинение Телезио «Об исследовании естественных причин» появилось сначала в 1565 г., а в дополненном виде — в 1587.

Это учение, вследствие своей противоположности аристотелевскому учению, возбудило интерес к платонистскому воззрению

в его обновленной Ренессансом
форме. Франческо Патрици из
Клиссы в Далмации (1529—1593)
объединяет итальянский
неоплатонизм с новой, введенной
Телезио итальянской
натурфилософией. Пункт
соприкосновения обоих лежит в
учении о теплоте и свете; Телезио
считает свет движущей и
живительной силой природы, с
которой неоплатоники уже издавна
сравнивали божественную сущность
и ее эманацию. Патрици
разграничивает и объединяет оба
значения, естественное и
символическое; духовный и

телесный свет он выводит из единого божественного первосвета, первоисточника всех вещей, из которого исходит ряд эманации. В этом заключается основная его мысль, развитая в 1591 г. в сочинении «Новая философия Вселенной» («Nova de universis philosophia»). В этой системе находит место и понятие мировой души, так что Патрици в пределах итальянской натурфилософии связывает Телезио с Кардано. Однако учение его, хотя и враждебное Аристотелю, но одобренное платонизмом, благоприятное церкви, являлось

шагом назад в развитии новой натуралистической философии.

2. ДЖОРДАНО БРУНО

Философское направление, указанное Телезио, не интересуется более обновлением Аристотеля или Платона, не интересуется спором возродившихся школ этих философов, оно занято возрождением самой природы в духе человека, стремится

Стр.157

к полному и безусловному утверждению натурализма; всякое

трансцендентное утверждение натурализм ощущает как чуждую каплю крови в своих жилах, как мертвую схоластику, как порабощение природы теологией и отбрасывает его с возмущением. То, что Аристотель сказал о Платоне, а именно: «Amicus Plato, magis arnica veritas» («Платон мне друг, но истина — дороже»), применимо теперь к самой природе. Она становится предметом одушевления и любви. Как Макиавелли обожествлял государство и ненавидел церковное государство и папство, считая их источником политических бедствий, так теперь обожествляется природа и

идет борьба с церковью вплоть до ее
корня — христианской веры. Этот
смелый, необходимо вызванный
духом итальянского Возрождения и
его натурфилософии шаг делает
доминиканский монах Джордано
Бруно из неаполитанской Нолы (1548
—1600), который сбрасывает с себя
орденское облачение и пускается в
авантюристические странствия. За
три столетия до него его
соотечественник Фома Аквинский
решил уйти из мира и искать
спасение в рясе доминиканцев. Так
меняются времена!

В доминиканском монастыре в
Неаполе, где когда-то жил и учил

Фома, Бруно начал свое послушничество и стал членом ордена (1563—1572). Здесь он получил взамен крестного имени Филиппе орденское имя Джордано. После принятия посвящения он побывал в разных местах Кампании в качестве священника и возвратился в Неаполь, уже заподозренный во многих ересьях. Его первые сомнения касаются Троицы: революция в его идеях произошла после изучения им книги Коперника. Чтобы избежать испанской инквизиции в Неаполе, перед которой провинциальное отделение ордена возбудило против него сильное обвинение, он бежал в

Рим, но и там ему угрожала теперь уже римская инквизиция. С этого времени начинается его пятнадцатилетнее скитание (1576—1591), которому суждено было закончиться в темнице венецианской инквизиции.

Стр.158

После кратковременных остановок в Ноле, вблизи Генуи, в Савоне, Турине, Венеции (во время чумы, от которой умер Тициан), Бергамо, Шамбери он пробыл некоторое время в Женеве, где под властью Бецы царил суровый кальвинизм. Здесь по требованию Кальвина был

сожжен за двадцать пять лет до того
Мигель Сервет. В продолжение
следующих десяти лет Бруно уже без
рясы, в светском костюме,
«проповедует» во Франции и
Англии, поучая словом и письмом.
Он преподавал в Тулузе, Париже,
Оксфорде и Лондоне. Пребывание в
Лондоне (1584—1586) было
знаменательным для его учения.
Здесь под покровительством
королевы Елизаветы и французского
посланника Кастельно де
Мовиссьера он напечатал свои
философские диалоги на
итальянском языке: «Трапеза в
страстную среду», «О причине,

начале и едином», «О бесконечности Вселенной и мирах», «Изгнание торжествующего животного», «О героическом энтузиазме»¹.

На протяжении последующих пяти лет Бруно живет и учит в Германии. Хотя Марбург закрыл перед ним двери, Виттен-берг принял его, Гельмштедт почтил его со стороны лютеран. В Виттенберге он учил почти два года, 8 марта 1588 г. произнес благодарственную прощальную речь, восторженную по отношению к Лютеру и Германии; в ней он сравнивает Лютера с Геркулесом, а голову, носящую тиару, — с Цербером. Наиболее важным и

существенным для развития его учения периодом было его пребывание во Франкфурте-на-Майне (1588— 1591), где он издал три дидактических стихотворения на латинском языке: «О трояко-малом», «О монаде, числе и фигуре», «О неизмеримой Вселенной и бесчисленных мирах»².

Его статьи и лекции о луллиевском искусстве, касавшиеся в то же время и искусства памяти, создали представление о том, будто Бруно обладает необыкновенным мнемонистическим и магическим искусством, которому у него можно поучиться.

1 La cena delle ceneri; Delia causa, principio ed uno; Dei infinito universo e mondi; Spaccio della bestia trionfante; Degli eroici furori.

2 De triplici minimo et mensura; De monade, numero et figura; De immense et innummerabilibus sive de Universo et mundis.

Стр.159

Такое представление о нем сложилось во время его пребывания в Париже вследствие интереса, который выказал к нему король Генрих III. Теперь и венецианский дворянин Джованни Мочениго пожелал быть посвященным этим

магом в его тайное искусство; он неоднократно приглашал его и обещал ему обеспеченную жизнь.

В октябре 1591 г. Бруно приехал в Венецию. Мочениго брал у него уроки, но магом не стал и по своей ограниченности и коварству, из услужливости и преданности инквизиции решил отомстить еретику Бруно. Он напал на своего гостя ночью и передал его инквизиции (22 мая 1592 г.). Бруно оставил в покое венецианскую инквизицию только для того, чтобы сменить ее на инквизицию Рима, где он провел последние семь лет своей

жизни (от 27 февраля 1593 до 10 февраля 1600 г.).

Этот человек горячих чувств, сын солнца и матери-земли, как он себя называл, совершенно не был рожден для мученичества. Когда в Венеции он понял всю опасность своего положения, он был готов к отречению и на допросе 30 июля 1592 г. униженно молил за свою жизнь. Но в Риме от него хотели большего, чем только отречения: этот архиеретик должен был внутренне отречься, обратиться, должен был убедиться, что нет бесчисленных миров, а существует лишь один мир, в кб-тором имеет место искупление

и в котором церковь призвана ко
владычеству. Но все попытки
разбивались о его убеждение в
неизмеримости Вселенной и
существовании бесчисленных миров.

8 февраля 1600 г. Бруно объявили
приговор, он был расстрижен,
отлучен от церкви и передан
светской власти с той целью, чтобы
она наказала его как можно мягче,
без пролития крови, то есть для того,
чтобы дать ему умереть самой
медленной и мучительной смертью
на огне; тогда он крикнул своим
судьям: «Вы больше меня дрожите!»
Он был сожжен 10 февраля 1600 г. в
Риме на Кампо-ди-Фьоре. 9 июля

1889 г. на том месте, где находился костер, ему был воздвигнут памятник.

Стр.160

Бруно представляет собой ренессанс натуралистический, подобно тому как Макиавелли — ренессанс политический. Главный его мотив, главная развиваемая им тема — это обожествление природы и Вселенной, божественное единство, это пантеизм в противоположность всем церковным представлениям. Это воззрение проникает все его мышление и творчество и делается для него вполне новым

мировоззрением, которое он
возвещает как связь религии и
познания. Монашескую рясу он
променял на жезл Вакха! Он
чувствует себя в духовном родстве с
философами античности,
признававшими божественный
космос: с Пифагором и Платоном,
стоиками и Эпикуром; они к нему
тем ближе, чем представления их
менее дуалистичны и более согласны
с естественным порядком вещей;
поэтому он ставит Платона выше
Аристотеля, Пифагора выше
Платона, учение Эпикура и Лукреция
выше, чем учение стоиков. Наоборот,
он отвергает схоластику, в

особенности аристотелевскую, и прежде всего Дунса Скотта, который принес природу в жертву божественному произволу. Если система вещей может быть только единой, то и наши понятия должны укладываться в систему и таблицу; потому-то Бруно и заинтересовывается луллиевским искусством. Дуализму Бога и мира, формы и материи он противопоставляет полное совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum*), которое впервые еще у порога Ренессанса отметил и сделал принципом своего учения глубокомысленный Николай

Кузанский. Для Бруно Вселенная является истинным и единственным откровением Бога; поэтому он спорит и с верой в личного богочеловека, на которой покоится христианство, и с учением о греховной природе, на котором католицизм основывает оправдание только через церковь, а протестантизм — только через веру: лютеровская аксиома «*sola fide*» (только верой) заключает в себе не больше смысла, чем убеждение римлян «*nulia salus extra ecclessiam*» (вне церкви нет спасения). Только природа есть царство Божие, обретаемое в живых и истинных

воззрениях на вещи, а не в книгах, и.
недостигаемое при помощи

Стр.161

буквоедства. Преисполненный
стремлением к познанию природы,
Бруно отвращается от
филологического духа Ренессанса —
формализма, логики и риторики.
Здесь натурализм направляется
против гуманизма в узком смысле.

Из основного воззрения Бруно,
отрицающего всякое вне-мировое и
надмировое бытие Бога и
рассматривающего Вселенную как
полное его присутствие,

непосредственно вытекает тождество между Богом и Вселенной, учение о безусловной имманентности Бога: «Ему подобает давать внутреннее движение миру, заключать природу в себе и себя в природе».

Итак, Вселенная тождественна Богу, поэтому она неограниченна и неизмерима, обнимает бесчисленное множество миров и. солнечных систем; звездное небо — не крыша мирового здания, Земля — не неподвижный центр мира; абсолютного центра нет вообще, само Солнце центрально только в относительном смысле, только в

качестве центра нашей системы планет; поэтому Бруно согласен с коперниковским воззрением на мир, которое предшествовало ему и которое он защищает против аристотелевской, птолемеевской и церковной систем. В своих выводах он идет дальше, чем Коперник, и является предшественником Галилея.

Здесь не место рассматривать вопрос о том, существует ли между пантеистическим и коперниковским учениями необходимая и однозначная связь. Более наглядно то, что из отрицания геоцентрической системы должны следовать отрицание ограниченности мира и утверждения

его неограниченности и неизмеримости, благодаря чему обычные представления о трансцендентности рушатся сами собой и достигается отождествление Бога со Вселенной.

Божественное всеединство нужно понимать в том смысле, что все происходящее в природе вещей исходит из божественной природы; она есть все охватывающее и носящее в себе, все производящее, всем движущее, во все проникающее, все познающее единство: материя, сила и дух в одном. Поэтому отношение Бога ко Вселенной равно необходимому порядку

вещей, или природе. Учение Бруно о всеединстве натуралистично. Бог относится к миру так, как *natura naturans*, то есть творящая природа, относится к *natura naturata*, то есть к сотворенной природе; Бог в качестве причинной природы или все производящей силы есть одновременно и материя и дух, и вещество и энтелехия, и протяжение и мышление. В этом пункте мы узнаем в Бруно предшественника Спинозы.

Но природа есть вместе с тем продукт божественного

художественного творчества, в котором внутренне творящий художник изображает и обнаруживает самого себя, переходя постепенно от бессознательной природы к сознательной, от материального выражения своих идей к их духовному выражению, от «*vestigia*» (следов) к «*umbrae*» (теням), являющимся отражениями в нас божественных идей. Это естественное и непрерывное откровение Бога в мире есть процесс развития, которому присущи божественные цели или мировые мысли в качестве движущих сил и из которого они исходят в виде объекта

познания, как плод из семени. Вселенная, рассматриваемая как живое произведение искусства, есть саморазвитие Бога. Он поэтому относится к миру так, как основание развития — к целой совокупности всех форм и ступеней развития, как зародыш — к его раскрытию, как точка — к пространству, как атом — к телу, как монада (единица) — к числу: поэтому Бог есть и самое малейшее и самое величайшее и на самом деле образует единство всех противоположностей. Мир содержится в нем, как сказал уже Кузанский, потенциально, в неразвернувшемся зачатке, в

скрытом состоянии; Бог же существует в мире в состоянии бесконечной полноты и раскрытия всех своих сил.

Таким образом, Вселенная является в качестве развивающейся системы, элементы которой суть нераскрытые развивающиеся силы, или монады вещей. Здесь мы узнаем в Бруно предшественника Лейбница.

Итальянские сочинения, изданные им в Лондоне, примыкают к направлению, завершающемуся в Спинозе, а вот латинские стихотворения, изданные во

Франкфурте-на-Майне незадолго до смерти, представляют собой уже учение о монадах. Бруно был не атеистом, а «фило-теистом» (теофилом): его учение о божественной и бесконечной Вселенной с бесчисленными солнечными системами, которое он понимал и возвещал как содержание новой религии, было главным пунктом обвинения, его убеждением, за которое он и принял ужасающую мученическую смерть. И это случилось через два тысячелетия после смерти Сократа!

Новатор более по намерению, чем по влиянию, оригинальный более по

характеру и индивидуальности, чем по идеям, которые большей частью истекают из духовной атмосферы вновь вызванной к жизни античности, Бруно является предшественником новой философии, но не ее основателем. Новое в нем — его коперниковско-пантеистическое мировоззрение¹.

3. КАМПАНЕЛЛА

В целом об итальянской натурфилософии можно сказать, что ее компас, хотя и указывает неоспоримо на Новое время, испытывает под могучими

влияниями прошлого сильные отклонения и поэтому колеблется. Эта натурфилософия не есть еще начало новой философии, она есть переход к ней от Средних веков через эпоху Возрождения: поэтому в ней смешиваются духовные течения прошлого и будущего, она ощущает тройкую притягательную силу, которую производят античность, церковная эпоха и предчувствие Нового времени. Эта смесь, слишком оригинальная для того, чтобы иметь цену только обыкновенной эклектики, не проявилась ни в ком шире и замечательнее, чем в последнем и самом младшем из

итальянских натурфилософов — в
Джованни (в монашестве —
Томмазо) Кампанелла из Стило в
Калабрии (1568—1639),

Ср.: Riehl A. Giordano Bruno (1889).

Стр.164

соотечественнике и младшем
современнике Бруно. Подобно
последнему, Кампанелла —
доминиканец с горячим и
поэтическим воображением, сильно
проникнутый телезианской
натурфилософией и увлеченный ею;
как и Бруно, его преследуют не
столько в силу церковных, сколько в

силу политических причин, ибо его подозревают в заговоре против испанского господства: из-за этого подозрения ему пришлось вынести семь раз пытку и подвергнуться двадцатисемилетнему заключению в пятнадцати различных тюрьмах (1599—1626).

Вместе с Телезио, от которого он отталкивается, а также Патрици и Бруно он усиливает антиаристотелевский характер новой натурфилософии: подобно Патрици, он примыкает к телезиано-платоновскому направлению, дружественному церкви; в противоположность Бруно —

признает мировое господство церкви и своим учением закладывает основу союза между итальянской натурфилософией и схоластической теорией государства — между Телезио, основателем натурализма, и Фомой, теологическим авторитетом доминиканцев. В своих политических воззрениях Кампанелла срывается с высот позднего Ренессанса, возвращается на позиции, имевшие место до Данте, становится ярким противником Макиавелли, этого истинного представителя политического возрождения, представляющегося ему дьяволом. В

то же время эта удивительная смесь телезиано-платоновских и томистских представлений, этот синтез итальянской натурфилософии, неоплатоновской (аре-опагистической) и схоластической теологии основывается на принципах, дающих нам возможность видеть в Кампанелле предтечу основателей новой философии: его отношение к Бэкону и Декарту, в особенности к последнему, такое же, как Бруно — к Спинозе и Лейбницу.

Естественное познание вещей основывается на внутреннем и внешнем опыте: первый состоит в

чувственном восприятии и сенсуалистичен, второй рефлексивен и выражается в самонаблюдении, в непосредственной достоверности нашего собственного бытия, в несомненном «я есть». Вот тот пункт, в

Стр.165

котором Кампанелла соприкасается с Декартом и, по-видимому, предвосхищает начало новой философии. Мы познаем непосредственно не только наше существование и его границы, но и то, что мы такое и в чем состоит природа нашего существа, а именно

— в силе познания и хотения. Я — существо, имеющее способность мочь, представляющее и хотящее: таковы мои непосредственно обнаруживающиеся основные свойства: способность мочь завершается в силе, представление — в познании или мудрости, хотение — в любви. Но так как мое существо имеет ограниченную природу, я подвержен и противоположности этого совершенства — бессилию, неведению и ненависти. Познание же требует единства и связи всех существ, основные свойства которых должны быть аналогичны. Таким образом, моя убежденность в себе

освещает мне непосредственно последние принципы, или первоначальные основания вещей.

Из упомянутых «*primalitates*» (первичностей) собственного существа Кампанелла познает «*progrincipia*» (предварительные принципы), составляющие тему его новой метафизики. Бессознательные естественные существа, стоящие ниже меня, представляют собой в низшей степени то, что я представляю собой в высшей; Бог есть в высшей, абсолютной степени то, что суть все конечные существа в низшей: он — всемогущество, мудрость и любовь. Нет поэтому

вещи, которая бы не чувствовала бытия Бога и не стремилась к нему, которая в силу своей природы не ощущала бы и не хотела, пусть и в бессознательной форме. Всякое действительное бытие есть в то же время самоощущение, воля к бытию, влечение к самосохранению. Из безжизненного никогда не может родиться живое, из бесчувственного — ощущение и перцепция (представление); следовательно, сила представления и сила воли — первоначальные силы, обосновывающие всякое бытие, оживотворяющие его и созидающие постепенный ход вещей. В этом

глубокомысленном воззрении
Кампанеллы мы видим приближение
к Лейбницу и в такой же степени
удаление от

Стр.166

Спинозы, в какой Бруно был близок к
последнему. Он стоит между Телезио
и Декартом; вместе с Бруно он стоит
между Телезио и Лейбницем, но не
стоит, подобно Бруно, между Телезио
и Спинозой. Телезианское учение о
противоположности и вражде сил в
природе вещей Кампанелла
обосновывает тем, что чувство и
ощущение живут во всех вещах, что
из их влечения к самосохранению,

воли к бытию, присущей уже
сопротивлению косных масс,
следуют симпатия, антипатия,
притяжение, отталкивание: все это
он выводит из «ощущения вещей»
(*sensus rerum*) — оригинальной темы
своего первого философского
сочинения, уже содержащего
основную мысль его метафизики и
появившегося в Неаполе в том же
году, что и новая философия Патрици
в Ферраре и латинские
стихотворения Бруно во Франкфурте.

Если мир рассматривать с точки
зрения естественных вещей, то он
представится как развитие, как
постепенное нарастание

совершенства и просветления, завершающегося в Боге. Если его рассматривать, исходя из идеи Бога, то он представится как создание всемогущей мудрости и любви, долженствующее быть в отличие от Бога конечным и несовершенным и, следовательно, образующее, по мере удаления от Бога, нисходящий порядок несовершенств и усиливающейся тьмы, где непременно должны быть промежуточные ступени идей, духов и душ. Мир духов обнимает собой и чины ангелов, небесную иерархию, согласно учению Ареопагита. Учение Кам-панеллы о творении

имеет предтечу в лице Фомы, а представление о нисходящих и восходящих ступенях Вселенной — в неоплатоновском учении об эманации.

Но в человечестве духовный мир снова вздымается из темных недр природы и стремится ввысь: он должен образовать новое царство света, «царство солнца», отражение царствия Божия, Должны быть едины стадо и пастырь. Поэтому Кампанелла и настаивает на необходимости единства и централизации религии, церкви и государства — мирового царства, объ-

единяющего все ступени, на которых стоит человечество, под одним вселенским повелителем, царства, подчиняющегося наместнику Бога на земле, верховному главе мировой церкви как выразителю божественного всемогущества, то есть римскому папе.

Таковы поэтическая, ретроспективная, серьезно продуманная реконструкция церковной эпохи от времен Иннокентия III, философская фантазия, созданная уже после того, как Данте предал проклятию

светскую власть папства,
Макиавелли — церковную, а
Реформация уже пробила
непоправимую брешь. Однако
почему фантазия Ренессанса,
обладавшая магической силой
заклинать мертвых, не могла еще раз
помечтать об этом идеале
Средневековья в лице одного из ее
запоздалых представителей? Ведь
было же между платоновским
государством и Римской церковью
древнее родство, которое могло
овладеть воображением Кампанеллы
и вдохновить одинокого узника в его
тюрьме.

СКЕПСИС КАК ПОСЛЕДСТВИЕ РЕНЕССАНСА

1. Л. Ванини

Уже в последний век схоластики вера чувствует в знании не услужливую опору, а стеснительное ярмо, и освобождается от него с помощью номиналистической теории познания. Человеческому рассудку был указан естественный и чувственный мир с таким сознанием, средствам которого невозможно постижение сущности вещей. Таким образом, уже в этой схоластической теории познания, отделившей веру от

знания, заключалось зерно скептицизма по отношению к последнему.

Ренессанс до основания потряс церковную веру и значимость потустороннего и сверхъестественного мира, он оживил философские системы античности, из которых ни одна не может

Стр.168

доставить научного удовлетворения, которого ищет и в котором нуждается дух Нового времени: он оправдывает многообразие индивидуальных

воззрений и вовсе не расположен надевать на себя ярмо одной системы. Такое господство, централизирующее познание, в корне противоречит источнику и смыслу Возрождения. Поэтому-то вполне естественно, что культура Ренессанса, не будучи в состоянии создать истинно новую систему, впадает в конце концов в скепсис, открыто признающий эту неспособность и относящий веру в познание истины к категории человеческого самообмана.

От скептического сознания такого рода, благодаря образованию и эпохе, недалеко то направление, которое

напоминает софистику, где сомнение находится на службе у личного самоудовлетворения и настолько увеличивает индивидуальное чувство силы, что человек начинает воображать себя стоящим на такой высоте, с которой можно командовать во всех областях — и религии, и знания. Человек вновь воображает, что он «мера всех вещей», что его добрая воля — сегодня защищать веру, а завтра издеваться над ней. Эта черта суетной и хвастливой софистики присутствовала и в итальянском Ренессансе и нашла своего выразителя в младшем современнике

Бруно и Кампанеллы, в человеке, у которого сознание собственного достоинства перешло в манию величия: его называли Лючи-лио Ванини, а сам он называл себя Джулио Чезаре Ванини (1585—1619). В одном из своих диалогов он заставляет собеседника, изумленного до последней степени силой его рассуждения, воскликнуть: «Или ты Бог, или Ванини!», а он скромно отвечает: «Я — Ванини!»

В своем «Амфитеатре» (1615) он хочет явиться противником античных философов и ходатаем христианства, церкви Тридентского собора и иезуитов; уже в следующем году он

пишет «Диалоги о природе» и «Царицу и богиню смертных», где религиозные и христианские положения веры хотя и замаскированы разговорной формой, но, без сомнения, являются мишенью иронии и насмешки. Прошло столетие со времен

Стр.169

Помпонацци, который повел натурализм в поход против церкви и осторожно обосновал, но в то же время замаскировал сомнение в религии. Ванини следует примеру Помпонацци, но без всякой серьезности и оригинальности в

исследовании: он разыгрывает перед церковью почти одновременно роли и софистического апологета, и нахального насмешника. Однако век, которому предшествовали основание иезуитского ордена, Тридентский собор и Варфоломеевская ночь, не понимал уже таких шуток, и за свои диалоги Ванини был сожжен на костре в Тулузе (1619). Не из-за своего характера и не из-за своих сочинений, а исключительно из-за своей трагической судьбы Ванини оказывается рядом с Джордано Бруно.

2. Мишель де Монтень

Есть скептическое мировоззрение, вышедшее, подобно зрелому плоду общего опыта и жизненной мудрости, из культуры Ренессанса и являющееся последним словом его философского развития. В этом пестром разнообразии философских взглядов и систем нигде мы не находим твердого убеждения в истине; скорее благодаря их противоречиям они дают нам доказательство интеллектуального бессилия, которое при такой полноте образования, при таком богатстве духовных сил, каким обладала эта эпоха, должно было обуславливаться самой человеческой природой.

Поэтому правильное, испытанное на опыте, чуждое всякому интеллектуальному властолюбию и бахвальству самопознание и составит задачу и цель, на которые указывает общее настроение умов эпохи. Чем правильное и трезвее рассматриваешь самого себя, тем лучше познаешь других и тем увереннее приобретаешь точку зрения спокойного и антропологического воззрения на вещи. «C'est moi, que je peins!»¹

Такова та позиция, на которую стал в конечный момент философского ренессанса Мишель де Монтень (1533—1592), и она раскрывается в

его «Опытах» 1580—1588 годов. Его
воспи-

1 Я мыслю, следовательно, страдаю
(фр.).

Стр.170

тание велось полностью в духе
Ренессанса, его образ мыслей есть
плод этого воспитания; Монтень знал
самого себя, и никто не умел лучше
его ценить силу воспитательных
влияний, зависящих от эпох и нравов
и создающих даже мнения людей. В
человеческом мире меняются
индивидуумы, в последних —
настроения и жизненные условия, а с

ними и мнения. Познавший способ возникновения последних не будет более приписывать им объективного значения, а будет признавать каждое из них плодом индивидуального развития. Поэтому монтеневское скептическое направление не чуждо благодетельной и антропологической терпимости и по отношению к религиозным различиям, порожденным во Франции гражданскими войнами; Монтень отвергает мнимые истины в философских системах и надутую ученость, нагромождающую комментарии на комментарии, — он уважает всюду только

индивидуальное право мнений;
именно в этом отношении Монтень
является питомцем Ренессанса, а его
скепсис — результатом культуры
этой эпохи. Чем непонятнее мир
человеческих представлений,
законов и нравов, тем выше значение
непоколебимого, независимого от
человеческой изменчивости порядка
вещей в закономерном и постоянном
течении природы, той живой книги
творения, которую Раймунд де
Сабунде назвал в своей
«Естественной теологии» (1436)
неискаженным откровением Бога.
Монтень в своей юности перевел
книгу Раймунда и защищал ее в

одном из своих эссе. Вере в человеческое познание и его искусственные произведения он противопоставил веру в природу в ее простоте и согласии с позитивным откровением Бога; он не знал лучшего совета, чем предоставить себя природе и следовать ее указаниям. В этой вере в природу Монтень является предшественником Руссо — даже в том, что он эту веру строит на самонаблюдении и выражает в форме самоопределения; «C'est moi, que je peins!» Это выражение нашего скептика мог бы сделать своим девизом и Руссо.

Монтень стоит у порога новой философии, которого он не переступает. Последняя начинается тем, чем он заканчивает:

Стр.171

сомнением, основывающимся на самонаблюдении и самоисследовании, заключающем в себе также и веру в природу, но не в ее познаваемость. Это сомнение, ищущее и создающее познание, присуще в равной мере и Бэкону, и Декарту, этим основателям новой философии. Отец Монтеня был соотечественником Бэкона,

избравшего форму эссе для своих первых значительных сочинений; сам Монтень — соотечественник Декарта. Он является типичным представителем и руководителем скептического образа мыслей, который в южной Франции является как бы последней станцией на пути от Ренессанса к Декарту. У проповедника Пьера Шаррона (1541—1603) этот скептицизм усиливается указанием на религиозную веру; у профессора медицины Франциска Санхеце (1562—1632) он становится естественным наблюдением вещей. Основная мысль этого наблюдения

раскрывается выражением Шаррона:
«Истинный предмет изучения
человека есть человек».

Глава седьма

ВЕК РЕФОРМАЦИИ

Начало новой философии
обусловлено историческим
событием, расшатавшим основы
средневекового образования,
уничтожившим его рамки и благодаря
соединению потребных для ломки
сил таким образом изменившим
совокупное человеческое
мировоззрение, что создался

фундамент для новой эпохи культуры. Это обширное и коренное преобразование, никоим образом не ограничивающееся только церковными изменениями, есть эпоха Реформации, проводящая демаркационную линию между Средними веками и Новым временем. Никогда в мире столь великое не происходило в столь кратчайшее время. В течение одного полустолетия человеческое сознание преобразовалось, изменилось во всех своих главных формах; масса реформаторских сил сливается вместе, чтобы расшатать Средние века; они действуют разрушительно в

самых различных областях,
независимо друг от друга и в то же
время в изумительном согласии.

Мы познакомились с переходными
ступенями, по которым Ренессанс
стремился к Новому времени. Теперь
укажем, в каких пунктах Новое время
вторгалось в самую сферу рефор-
мационной эпохи.

Человек имеет два объекта, которые
он представляет непосредственно:
мир и себя самого. В связи и
развитии этих двух представлений
состоит его мирозерцание, а в
последнем — самая высшая форма
его образования; оба подвержены

самообману и правильны в той
только степени, в какой они
прозрели

Стр.173

от ослепления и освободились от
кажимости вещей. Первое
представление, объект которого есть
наличный мир, может быть названо
внешним мирозерцанием; второе,
объект которого находится в самом
человеческом существе, —
внутренним. Последнее завершается
в достоверности высочайшей
конечной цели, которой мы служим,
высочайшей силы, от которой мы
зависим; оно в этой форме

религиозно; внешнее же, наоборот, находит в существующем мире свои определенные объекты и задачи. Данный мир есть человечество, потоком развития которого мы захвачены, планета, на которой человечество живет, Вселенная, или космос, в котором находится эта планета: поэтому человечество, Земля, Вселенная суть объекты, к которым относится наше внешнее мирозерцание. Сообразно этому мы различаем в его области три главных кругозора человеческого образования: исторический, географический, космографический.

Предмет первого кругозора есть человечество в его развитии, предмет второго — Земля как место обитания человека, предмет третьего — Вселенная какместилище мировых тел. От этих форм нашего внешнего миросозерцания мы отличаем наше внутреннее религиозное сознание как самую глубочайшую форму. Если сравнить представления, господствовавшие во всех этих областях до Реформации, с теми, которые возникли после нее, то с первого взгляда мы увидим большую перемену: человеческое миросозерцание представится нам в корне изменившимся во всех его

частях, во всех его существенных условиях.

1. НОВОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ

1.1. Исторический кругозор

Прежде всего исторический кругозор подвергается значительному расширению и преобразованию, освобождающему сознание, имеющее предметом своим само человечество, от его средневековых границ. Между языческим и христианским мирами, если рассматривать их с точки зрения Средних веков, лежит непреодолима

пропасть, между ними существует контраст, исключающий всякую взаимную связь и глубоко внедренный в религиозное сознание церкви августиновским учением. Поэтому-то так глубоки неведение и мрак, в которые погружены Средние века по сравнению с античной культурой. В интересах самой церкви было поднять веру в божественность ее происхождения посредством умышленного окутывания тьмой ее развития, обусловленного историей и человечеством. В сознании Средних веков на человеческий мир, его

взаимную связь и историю
проливается лишь столько света,
сколько его пропускает сверху
церковь, а при таком освещении
невозможно никакое историческое
мировоззрение. Возрождение
изучения классических авторов
прорывает в этой области
установленные церковью границы,
античность открывается сызнова,
чувство родства с духом ее искусства
и философии проникает западный
мир, возвращая ему юность, а в
преклонении и подражании
произведениям классического
язычества сказывается уже не
исключительно христианское, а

вообще человеческое чувство. Вместе с этим и образ.мыслей становится гуманистическим, то есть искусство и философия получают тот же характер. Развертывается новая, обширная и богатая картина человечества, на научном горизонте появляется множество задач, для которых нет предела и которые могут быть разрешены только при помощи исторического исследования. Мы уже описали век и культуру Ренессанса в ее основных чертах и определяем его теперь не только как переход к Реформации, но и как существенную часть последней в самом широком смысле слова:

Ренессанс включает в себе реформу исторического мировоззрения.

1.2. Географический кругозор

За переоткрытием древнего (античного) мира в исторической области следует открытие нового мира в области географической. Вследствие первого обстоятельства человечество все более и более знакомится со своим собственным развитием, вследствие второго — с планетой, на которой оно живет. Там

Стр.175

расширяются до бесконечности исторические знания, здесь —

сведения о Земле. Крестовые походы, причиной которых был завоевательный дух церкви, пробудили влечение вдаль и имели последствием эти первые, вызванные страстью к открытиям путешествия, целью которых были удивительные страны Востока. Затем появляется жаждущий общения со всем миром, преисполненный торговыми стремлениями дух Возрождения, развивающийся главным образом в итальянских приморских городах. Это не просто случайность, что венецианцы предпринимают великие путешествия на Восток и что деяние,

составляющее эпоху, совершено одним из сынов Генуи.

Во второй половине XIII в. старшие Поло переплывают из Венеции в Западную Азию; Марко Поло, их младший товарищ, сопровождавший их во втором путешествии, обстоятельно знакомится с Китаем и Индией (1271—1295) и своими повествованиями, изложенными им письменно, приобретает себе славу «Геродота Средних веков» в то самое время, когда заканчиваются без всякого успеха крестовые походы, а Данте начинает свою карьеру.

Теперь морской путь в Индию является уже великой торговой проблемой Запада, разрешение которой пытаются найти, обогнув Африку, то есть путем трансатлантического плавания. Вторая мысль, так сказать, отторгающая человека от берегов Старого Света, — самая смелая. В ней, если она осуществится, и будет заключаться событие, составляющее эпоху.

Если Азия очень далеко тянется на восток и фигура Земли шарообразна, то Восточная Азия должна близко подходить с запада к нашей части

света, и эта близость должна быть тем большей, цель тем более достижимой, чем меньше поверхность земного шара. Из этих предположений, из коих и то, и другое ошибочно, слагает и разрешает Христофор Колумб (Христо-форо Коломбо) свою проблему. Его вера в западный мир, лежащий по ту сторону океана, непоколебима и основана еще на нескольких фактических указаниях, более надежных, чем эти предположения. Он открывает страну на Западе, находясь все еще в заблуждении, что он достиг Индии. Спустя пять лет

португалец Васко да Гама огибает южную оконечность Африки и окончательно пролагает морской путь в Индию.

Теперь предстоит еще узнать, что западный мир — это не Азия, а самостоятельный материк, отделенный от восточных границ Азии океаном. Поэтому ближайшие задачи заключаются в том, чтобы открыть этот океан, обогнуть Америку, обойти вокруг света, открыть, завоевать и колонизировать страны нового континента. Эти

задачи разрешаются в течение одного человеческого поколения. Испанец Бальбоа переходит Панамский перешеек и открывает Тихий океан (1513). Португалец Фернан Магеллан (Magalhães) огибает южную оконечность Америки и открывает Южный океан (1520); за ним остается слава пионера первого кругосветного плавания, хотя и не доведенного до конца им самим; португалец Кабрал открывает Бразилию (1500), Эрнан Кортес, величайший из испанских конкистадоров, завоевывает Мексику (1519—1521), Писарро открывает и завоевывает Перу (1527—1531).

С военных побед англичан над испанцами в век Елизаветы начинается новая эпоха в трансатлантической жизни: она ознаменовывается союзом Северной Америки с Англией и начатками колониального государственного устройства, заимствованного от германской культуры. Фрэнсис Дрейк совершает первое благополучное кругосветное путешествие, несколько лет спустя Уолтер Рэли открывает берег Вирджинии и насаждает первые ростки англо-североамериканских колоний.

Все эти факты, каждый из которых заключает в себе новые задачи, обусловлены открытием Колумба: в нем и коренится реформация географического мирозерцания.

1.3. Космографический кругозор. Коперник и Тихо Браге

После того как кругозор человека в пределах земной области расширился до такой степени, что охватил всемирную историю, части света и океаны, осталось только одно: открыть саму Землю во Вселенной, ее место и положение в мироздании,

то есть открыть ее среди других звезд. С точки зрения чувства, которое является ближайшим и при рассмотрении небесных тел, и, по-видимому, единственно возможным, мироздание должно казаться шаром, сводами которого служит видимое небо, а неподвижным центром — сама Земля. Вокруг нее движутся Луна, Солнце и планеты: между Луной и Солнцем обе нижние — Меркурий и Венера, за Солнцем три верхние: Марс, Юпитер и Сатурн. Каждое из этих небесных тел участвует в суточном обращении

небесного свода и в то же время имеет свою особенную (для нас прозрачную, а потому и невидимую) сферу, в которой оно утверждено и собственным движением которой объясняются различные движения планет. В этом типе геоцентрического мирозерцания и застыла космография античных мыслителей, исключая пифагорейцев, создавших в силу догматических оснований фикцию центрального огня в середине мира, а в силу пристрастия к числу десять — фикцию противоземля: исходя из ложных предположений, они учили негеоцентрической системе мира,

содержавшей в себе данные, из которых уже в античности появилась особая гелиоцентрическая гипотеза.

Учение Аристотеля о мироздании покоилось на геоцентрическом воззрении и на теории сфер. Но фактические движения планет противоречили учению о круговом, обусловленном сферой вращении, а так как учение это было возведено в принцип, то возникла задача согласовать с ним замеченные отклонения. Искусственное и окончательное решение ее дал во втором веке александрийский астроном Птолемей в своем сочинении об устройстве планетной

системы, названном в арабском переводе «Альмагест». Планеты должны вращаться вокруг Земли колесообразно по кругам, центр которых движется по периферии другого круга (деферента). Эти круги называются эпициклами, а кривая, описываемая таким образом планетой, — эпициклоидой. Однако действительное движение планет отнюдь не согласуется с этой искусственно заданной кривой. Очень часто наблюдаемое место планеты не совпадает

с вычисленным, планета не стоит точно в том пункте, в каком должна была бы находиться согласно геометрическому построению; постоянно обнаруживаются новые противоречия между действительным движением планет и его объяснением, и постоянно приходится придумывать новые эпициклы для устранения этих противоречий. Ввиду этих фактов движения планет и простоты и правильности хода вещей в природе возникает недоверие к птолемеевскому учению: так неправильно и запутанно природа действовать не может. Это учение не

может быть истинным, в основании его должно лежать ложное предположение. Задача сводится к тому, чтобы найти это основное заблуждение.

В конце концов вся эта космография зиждется на предположении, что планеты движутся вокруг Земли, а последняя помещается в центре мира. Чтобы освободиться от эпициклов, стоит только отбросить первое из предположений: планеты не вращаются около Земли. Теперь их орбиты ставятся в зависимость от Солнца, и представление этих орбит становится ясным. Основываясь на истинном удалении планет,

вычисленном датским астрономом Тихо Браге (1546—1601), можно доказать, что они действительно вращаются вокруг Солнца.

Птолемеевская система вычислила отношение диаметра эпициклов к диаметру деферентов; Тихо Браге вычисляет отношение первых к диаметру эклиптики и находит, что отношение диаметров эпициклов к диаметрам деферентов совершенно такое же, как к диаметрам эклиптики. В каждом пункте своего эпицикла Меркурий виден равноудаленным от Солнца; так же и Венера; то, что справедливо для нижних планет, можно доказать и

для верхних. Следовательно, можно утверждать обо всех планетах, что Солнце составляет центр их эпициклов, или, что то же, что деферент есть эклиптика. Согласно птолемеев-ской системе, центральные пункты эпициклов пусты; теперь же этим центром планетных орбит является Солнце. Следовательно, по отношению к Солнцу орбиты планет являются уже не эпициклоидными, а кругообразными; эпициклы устранены

ны, планеты описывают свой путь вокруг Солнца по периферии их деферентов.

При этом предположении, устраняющем теорию эпициклов и тем самым существенно изменяющем птолемеевскую систему, вопрос относительно космического центра остается еще открытым. Весьма возможно, что Солнце, составляя центр планетных орбит, само движется вокруг Земли как космического центра. В таком случае птолемеевская система остается в силе во второй своей основной гипотезе, а вместе с нею

— и чувственное и церковное миропредставление. Пока еще мыслимо и то, и другое: либо планеты движутся вокруг Солнца, вращающегося, в свою очередь, вокруг Земли как космического центра; либо планеты движутся вокруг Солнца, образующего вместе с тем космический центр, а то, что представляется движением Солнца, есть на самом деле движение Земли, являющейся, следовательно, уже не неподвижным центром мира, а планетой между планетами. Солнце и Земля меняются местами и ролями во Вселенной. По одному воззрению — Земля, по другому — Солнце есть

космический центр; первое есть геоцентрическая, второе — гелиоцентрическая гипотеза.

Сторонником первой является Тихо Браге (1546—1601), сторонником второй — немецкий астроном, настоятель Фрауенбургского собора Николай Коперник (1473—1543).

Оба расходятся с птолемеевской системой в том, что считают Солнце центром всех планетных орбит, но система Тихо Браге разделяет с птолемеевской геоцентрическую гипотезу, между тем как коперниковская устраняет ее и таким образом ниспровергает в принципе старую систему. Коперниковское

мировоззрение предшествует
мировоззрению Тихо Браге, которое
представляет собой попытку
согласовать новое учение со старым,
коперниковское — с птолемеевским.
Знаменитое сочинение Коперника
«О вращениях небесных тел» («De
revolutionibus orbium coelestium»)
явилось в год его смерти (1543), труд
Тихо Браге по астрономии — спустя
сорок шесть лет после того (1589).

Стр.180

Благодаря точке зрения Коперника
космографические представления
делаются простыми и ясными.
Чувственное представление получает

совершенно понятное объяснение. Действительное вращение Земли вокруг оси объясняет кажущееся (суточное) движение небесного свода, действительное обращение Земли вокруг Солнца объясняет кажущееся (годовое) движение Солнца вокруг Земли и вместе с тем мнимые эпи-циклоидальные орбиты планет. При этих условиях созерцание Вселенной расширяется до бесконечности. Если Земля меняет свое место в мировом пространстве, то почему мы не видим того же самого у неподвижных звезд? В обоих пунктах земной орбиты, наиболее отстоящих друг от

друга, земная ось обращена к одним и тем же звездам. Следовательно, перемена места на величину диаметра земной орбиты, то есть на сорок миллионов миль, является по отношению к неподвижным звездам ничтожной, а потому последние должны быть бесконечно удаленными или, говоря соответственно представлению о шарообразности мира, диаметр сфер неподвижных звезд неизмеримо велик.

Это опровержение птолемеевского мировоззрения есть вместе с тем и опровержение чувственного способа представления и потому является для

всего человеческого познания в высшей степени ярким светочем, по которому часто ориентировалась последующая философия. Кант охотно сравнивал свое дело с делом Коперника. Основная ошибка всей прежней астрономии заключалась именно в том, что она не могла отрешиться от самообмана относительно своей собственной точки зрения, потому что представляла себя, руководясь чувственной иллюзией, находящейся в неподвижном центре мира; видимые движения планет должны казаться ей действительными, феномены — реальными фактами;

недостаток критического отношения к своей собственной точке зрения и собственным взглядам всегда создает самообман, затемняющий наши представления. В этом отношении нет более поучительного и великого примера, чем история астрономии.

Стр.181

1.4. Галилео Галилей

Сочинение Коперника было посвящено папе Павлу III и в предисловии Осиандера было названо простой гипотезой, тогда как сам Коперник был вполне убежден в истинности своей

системы. Против этой системы выступила система Тихо Браге, вновь подтверждавшая геоцентрическое учение; таким образом, новое астрономическое воззрение представилось проблематичным и оспаривалось научно. Поэтому ближайшей задачей должно было быть обоснование коперниковской теории рядом новых доказательств и притом таким образом, чтобы ее истинность была поставлена научно вне сомнения, а противоположное допущение Тихо было окончательно опровергнуто. Такое доказательство дал один из величайших естествоиспытателей всех времен, в

лице которого итальянский
Ренессанс достиг своего апогея и
создал реформатора естествознания,
— Галилео Галилей из Пизы (1564—
1642). Еще будучи профессором в
Пизе (1587— 1592), он реформирует
учение о движении благодаря
открытию законов падения и
бросания. Одна и та же сила тяжести
(центростремительная сила),
притягивающая земные предметы к
центру Земли, притягивает Землю к
Солнцу и, будучи связанной с
одновременно действующей силой
толчка или бросания (центробежная
сила), производит обращение Земли
вокруг Солнца. Проникновение в

природу движущихся сил должно было убедить Галилея в истинности гелиоцентрического учения еще прежде, чем он в Падуге (1592—1610) сделал свои великие астрономические открытия. В 1597 г. он называет себя в одном письме к Кеплеру давнишним приверженцем Коперника. Аристотелевское воззрение о неизменяемости неба (сфере неподвижных звезд) разрушается после наблюдавшегося Галилеем появления и исчезновения одной звезды в созвездии Змееносца (1604). При помощи подзорной трубы, усовершенствованной им после изобретения и

приспособленной для наблюдений небесных тел, он делает в 1610 г. удивительнейшие открытия, сплошь подтверждающие истинность гелиоцентрической и ложность геоцентрической системы: он открывает сходные с земными свойства Луны, спутников Юпитера, кольцо Сатурна, изменяющиеся световые фигуры (луноподобные фазы) Венеры и Меркурия и, наконец, солнечные пятна и их движения, откуда делает заключение о вращении Солнца вокруг оси: Солнце — центр планетной системы,

но не неподвижный и абсолютный центр мира. Вселенная неизмерима. Воображаемая небесная крыша разрушается как бы по возгласу духов познания: «Исчезните, вы, темные своды наверху!».

Телескопические открытия Галилея являются сплошь торжеством коперниковской системы. Если бы дело обстояло так, как учит Коперник, то, возражали противники, нижние планеты должны были бы иметь такие же фазы, как и Луна. Так как нет налицо обусловленного, то не может иметь места и обуславливающее. Галилей

открывает фазы Венеры и заставляет противников молчать.

1.5. Иоганн Кеплер и Исаак Ньютон

Однако в коперниковской теории все еще были некоторые неразрешенные проблемы, требовавшие поправок представления. По ней планеты описывают кругообразные пути вокруг Солнца, что все еще связывает ее с теорией сфер античных астрономов. Однако действительное и наблюдаемое движение планет не является таковым: они движутся то скорее, то медленнее: эта

изменяющаяся скорость обусловлена их близостью и отдаленностью от Солнца, следовательно, либо Солнце не находится в центре их орбит, либо орбиты суть неправильные круги. Поэтому ближайшая задача сводится к тому, чтобы найти закономерную форму этих орбит. Движение планет также должно быть законосообразным,

Стр.183

в нем должно иметь место определенное отношение между временами и пробегаемыми пространствами. Найти это отношение составляет вторую задачу.

Время обращения планет различно: оно тем больше, чем больше удалены они от Солнца; время их обращения обусловлено их удалением; между тем и другим должно существовать определенное отношение, открытие которого является третьей задачей. Если будут уяснены эти законы, то мировая гармония, которую некогда искали пифагорейцы, действительно будет найдена в ее истинных фигурах и числах. Эти задачи решает немецкий математик и астроном Иоганн Кеплер из Вейля в Вюртемберге (1571 — 1630), современник Галилея, его почитатель и друг.

Первый из найденных им законов определяет фигуру планетных путей как эллипс, в одном из фокусов которого находится центр Солнца; второй закон определяет отношение пространства и времени в движении планет: прямая линия, соединяющая центр планеты с центром Солнца (*radius vector*), описывает в равные промежутки времени равные площади; третий закон определяет отношение времени обращения к удалению от Солнца: квадраты времени обращения пропорциональны кубам средних удалений. Законы Кеплера основываются на его наблюдениях

над планетой Марс, изложенных в 1609 г. в его главном произведении «*Astronomia nova*» («Новая астрономия»). Таким образом, остается только разрешить еще одну задачу для завершения первой эпохи новой астрономии: найденные Кеплером путем наблюдения и индукции законы планетного мира должны быть выведены или дедуцированы из одного принципа, уже познанного Галилеем. Эту задачу разрешает величайший математик Англии Исаак Ньютон (1642—1727) принципом всемирного тяготения.

Астрономические открытия, обосновывающие новые

представления о Вселенной, исходят от Коперника, подобно тому как трансатлантические — от Колумба.

Стр.184

1.6. Изобретения

Духу открытий сопутствует и дух изобретений. Делаются новые, в высшей степени плодотворные изобретения, отчасти сопровождающие и поддерживающие великие открытия, отчасти вызванные ими и следующие за ними. Открытия в области литературы, распространяющие свет античности по всему миру,

сопровождаются изобретением книгопечатания; трансатлантические открытия были бы невозможны без компаса, астрономические — нуждались (и будут нуждаться) в изобретении новых инструментов как для наблюдений, так и для вычислений. Нет более великих изобретений для наблюдающего духа исследования, чем телескоп и микроскоп: не Галилей изобрел эти приборы впервые, но он их усовершенствовал.

Для вычислений, в которых нуждается наука, огромное значение имеют три открытия в области математики. Нужен был метод,

упрощающий большие вычисления и облегчающий их: этот способ дают логарифмы. Была потребность в решении геометрических задач с помощью вычисления: благодаря Декарту родилась аналитическая геометрия, причем она явилась одновременно с методами новой философии. Наконец, необходимо и третье — для того чтобы иметь возможность вычислять изменения величин: высший анализ, или исчисление бесконечно малых, открытое Ньютоном и Лейбницем.

2. ЦЕРКОВНОЕ ОСУЖДЕНИЕ КООРДИНАТНОЙ СИСТЕМЫ

2.1. Спор

Там, где реформаторское дело прорывает плотины церковного образа мыслей и размывает его границы, на сцену выходит противоречие между старым и новым мировоззрениями.

Стр.185

Нигде оно не выразилось в столь резкой форме, как в преобразовании всех прежних представлений о небе и Земле, которую дух нового Архимеда действительно сдвинул с ее места. Равным образом ни в каком пункте церковь не имела столько

союзников, как в утверждении ограниченного и геоцентрического мира, о котором говорят наши чувства, авторитеты античности и свидетельства Библии.

С аристотелевской и птолемеевской системой мира тут теснейшим образом связаны интересы веры. Они соответствуют друг другу, как сцена и действие: Земля как центр мира, явление Бога на Земле, церковь как *civitas Dei*, центр человечества, ад внизу, под Землей, небо над нею, осужденные на вечную муку — в царстве ада, блаженные — в царстве небесном, расположенном за той звездой, за которой ряды небесной

иерархии возвышаются до престола Божьего. Все это здание церковных представлений шатается и разрушается до основания, как только Земля перестает быть центром мироздания, а небо — его куполом.

Правда, что существуют более глубокие, коренящиеся в христианской религии и сохранившиеся в мистике представления о небе и Земле, чем эти чувственные и ограниченные; но средневековое сознание церковной власти и вера паствы церкви сжились с последними и неотделимы от них. Поэтому-то здесь и открывается

между коперниковской и церковной системами огромное, фундаментальное, ничем не примири-мое противоречие, долженствующее стать очевидным для общего сознания, — противоречие тем более серьезное, что основатели нового мировоззрения — вовсе не бросающие вызов церкви свободные мыслители, как Бруно и Ванини, а верующие, послушные сыны церкви и вместе с тем глубокие, всецело преданные служению науке исследователи, которые вовсе не желают поколебать церковный строй, а только хотят объяснить и

действительно объясняют загадочные космологические факты.

Стр.186

2.2. Инквизиция и Галилей

Процесс, учиненный римской инквизицией против коперниковской системы в лице Галилея, — это вечный, незабвенный памятник столкновения церковной догмы и научного исследования. Он уже соприкасается с началом новой философии и оказал на нее, как мы потом увидим, роковое влияние.

В своем полемическом сочинении, направленном против одного

иезуита, посвященном открытию и объяснению солнечных пятен (1613), Галилей публично высказался в пользу коперниковского учения и тем самым настолько возбудил гнев монашеского ордена, что насторожившаяся инквизиция стала относиться к нему подозрительно. Распространявшаяся в течение семидесяти лет и терпимая в качестве гипотезы система Коперника была по приказанию Павла V рассмотрена сведущими богословами святого судилища и отвергнута; гелиоцентрическое учение было признано противным разуму и еретическим;

негеоцентрическое — противным разуму и ошибочным. Это заключение было обнародовано 24 февраля 1616 г. Уже на следующий день кардинал Беллармин получил папское послание, дабы убедить пребывавшего в Риме Галилея отречься от коперниковского учения. Если же он уклонится, то инквизиция должна выступить против него. Галилей подчинился тотчас же (26 февраля); поэтому не было никакой необходимости ни в какой дальнейшей инквизиторской процедуре, ни в каком формальном и отдельном запрете. В таком именно ходе дела и в таком его окончании не

оставляют ни малейшего сомнения предписания папы Беллармину от 25 февраля, доклад последнего на заседании святого судилища от 3 марта, лично выданное Беллармином Галилею свидетельство от 25 марта и, наконец, одновременные с этим письма самого Галилея. Решением цензурного органа (конгрегацией индекса), опубликованным

Стр.187

5 марта 1616 г. касательно учения Коперника, были совершенно запрещены сочинения, в которых утверждалась истинность этого учения, другие же — лишь временно,

то есть до их исправления; к числу последних относились те, в которых по исправлении некоторых мест воззрение Коперника превращалось из истины в гипотезу. К этой категории принадлежало, кстати, и сочинение самого Коперника.

Поэтому не подлежит сомнению, что после упомянутых переговоров в начале 1616 г., касавшихся Галилея, коперни-ковская теория продолжала быть терпимой в качестве математической гипотезы. Напрасно старался Галилей в течение своего пребывания в Риме в 1624 г. добиться большей свободы и получить право доказывать истинность

гелиоцентрической системы как таковой и защищать ее, несмотря на то что папа Урбан VIII относился к нему благосклонно. Тем временем своим вторым едким полемическим сочинением против одного иезуитского патера (1618) он увеличил число своих врагов, стремившихся его погубить.

Желательный случай представился. В 1632 г. появился разрешенный к печати папой галилеевский «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой». Уже диалогическая форма удерживала предмет в пределах терпимой границы гипотетического

обсуждения. В заглавии ясно указывалось, что не будет дано разрешения, а только будут изложены доводы за каждое из обоих воззрений. Конечно, содержание этого диалога было таково, что ни один здравомыслящий человек не мог уже сомневаться, на чьей стороне истина. Но осуждение Галилея инквизицией могло иметь место лишь в том случае, если бы ему лично был воспрещен всяческий способ трактования коперниковской системы. Такого специального запрета не существовало и не могло существовать, если принять во

внимание положение вещей. Однако
нашли способ, как помочь делу.

Стр.188

2.3. Процесс и подлог

Запрещение, в силу которого
желаемое осуждение могло иметь
место, было сфабриковано после, и в
этом духе был подделан акт от 26
февраля 1616 г. На этом не
объявленном до нынешнего времени,
но все же ныне доказанном подлоге
основывался тот неслыханный
процесс, который завершился
осуждением Галилея. 22 июня 1633 г.
почти семидесятилетний старец

должен был в доминиканской церкви
Maria sopra Minerva в Риме
клятвенно отречься от
коперниковской системы и предать
ее проклятию. Он оставался до
самой своей смерти узником, так
как, хотя и не содержался в
заключении, находился под
постоянным надзором инквизиции.
Он не сидел в тюрьме, его не пытали,
а сам он был далек от того, чтобы
отречься от своего отречения.
Галилей мог думать, что «Земля все-
таки вертится», но, наверное, не
говорил этого. Он готов был
покориться всему, чтобы иметь
возможность вернуться к свободе

своих мыслей и исследований, которую справедливо ставил выше, чем такое мученичество. Церковь не могла воспретить Земле вращаться, зато она поместила сочинения Коперника, Галилея и Кеплера в свой индекс и оставляла их в нем на протяжении более двух столетий.

3. РЕЛИГИОЗНАЯ РЕФОРМАЦИЯ

3.1. Протестантизм

Как ни сильны были потрясения и преобразования, имевшие место в области исторического, географического и астрономического

мировоззрения и раздвинувшие
кругозор человека до бесконечности,
все же их одних было недостаточно,
чтобы ввести в исторический
процесс развития человечества
новый жизненный принцип и
составить эпоху в широком смысле
этого слова. Эти преобразования
дали осязаемые

Стр.189

результаты в искусстве и в науке, то
есть на таких высотах человеческой
культуры, которые даже в самые
восприимчивые эпохи доступны
были всегда только меньшинству.
Науки и искусства могут процветать

и без коренного изменения образа мыслей и воспитания человечества. Церковь способствовала Ренессансу. Последний в общем процветал в лоне церкви и мог бы прийти к соглашению с ней. Не безверие просвещения, удовлетворенного вкушением плодов образования, страшно церкви; оно бессильно перед нею благодаря малочисленности его адептов, их потребности в нерушимом покое и религиозному безразличию. Даже герои эпохи открытий и научной реформации, люди, подобные Колумбу, Копернику и Галилею, были верными сынами церкви, не

имевшими никакого намерения порывать связи к нею. Общее направление Ренессанса было бессильно расшатать основы мирового господства церкви так, чтобы оно распалось на части.

Церковь зиждется на религиозных основах и властвует над народом благодаря своему иерархическому устройству; поэтому только из религиозных мотивов, затрагивающих эти основы и проникающих в сердце народа, могут исходить решительное нападение на церковь и борьба с нею. Чтобы сдвинуть с места мир, нужно искать точку опоры вне его. По отношению

к церкви дело обстоит иначе. Нужно пребывать в ней и притом в самой глубокой вере, чтобы подорвать господство церкви и изменить основы веры. Эти преобразование и обновление религиозного сознания суть Реформация в церковном смысле, без которой Средние века продолжались бы, несмотря на все открытия. Как не случайно и не внезапно приняла церковь формы иерархии и римского папства, так же не случайно и не внезапно наступила Реформация. Она вышла из самой церкви, в которой созревала постепенно. Не было эпохи в истории церкви без реформаторских

движений и потребностей. В самый разгар развития в ней светских тенденций,

Стр.190

требуемых условиями жизни людей, церковь постоянно чувствовала врожденное ей христианским духом стремление к отрешению от мира и очищению; только пути, которыми искали обновления, разнились в зависимости от каждой данной эпохи. Чтобы освободить христианскую жизнь от сетей мира и способствовать отчуждению ее от него, образовались в первые века монашеские ордена; чтобы

освободить церковное государство от феодальных уз светского, явился Григорий VII в качестве реформатора иерархии; в то же время, когда римское церковное главенство достигло своей вершины, Иннокентий III видел опасность для единства веры от еретиков, противопоставляющих уже евангелие церкви, и признавал настоятельную необходимость реформации светского мира по отношению к церковной вере. Когда, наконец, единство церковного главенства распалось в самом папстве благодаря схизме, были созваны соборы XV в. с целью реформировать церковь как по

отношению к ее главе, так и по отношению к ее членам. Задача оставалась неразрешенной и неразрешимой: нельзя было реформировать церковь, реставрируя папство и подавляя всякое антииерархическое движение. Ярче всего осветило эту невозможность пламя костра, на котором реформаторский Констанц-ский собор сжег Яна Гуса. Его смерть на костре указала Реформации путь от Констанцы к Виттенбергу. Так как Реформация не могла пробиться сверху, она должна была прийти снизу, пробивая себе путь в лице Лютера, спустя столетие после Гуса.

Реформация XVI в. воздвигает на фундаменте христианства противопоставление религии и церкви. Эту оппозицию, противоборствовавшую церковной системе в силу религиозных мотивов, мы называем протестантизмом в более широком смысле, чем допускает историческое возникновение такого названия. В отрицании римского католицизма заключается его негативный характер, а в христианской основе веры, на которую он опирается, — позитивный, без коего он никогда не

сделался бы религиозной силой. То, что этот протестантизм утверждает и делает своим принципом, явствуется из того, что он отрицает и отвергает.

Религия Средних веков заключается в вере в церковь как в божественный и нерушимый авторитет, в религиозном повиновении, основанном на вере в то, чему учит церковь, и исполняющем то, чего она требует; как всякое повиновение, оно должно проявляться во внешних деяниях. Эта вера может быть проявлена в церковном подвижничестве, в исполнении религиозных обязанностей и благочестивых, угодных церкви и полезных

поступках. Тот, кто, служа церкви, делает больше, чем она требует, действует похвально. Есть поступки корректные и похвальные с точки зрения церкви, оправдывающие верующих в глазах ее, а потому и перед Богом. Религиозное повиновение заключается поэтому в вере в оправдание при посредстве культа и дел: это есть вера в спасительность дел, считающая деяния человека заслуживающими похвалы и поэтому подтверждающая и допускающая человеческую свободу. Внешний поступок совершается независимо от настроения, в качестве оправдания

делом; отсюда понятно, что церковь не ставит свое господство в зависимость от настроения отдельных лиц и поэтому видит благочестие в повиновении, то есть в угодных ей делах. Между Богом и человеком стоит вина грехопадения, которая может быть искуплена путем церковных установлений — исповедью и покаянием, путем церковного очищения и наказания, продолжительность которых, смотря по тяжести человеческих грехов, может не ограничиться даже пределами земной жизни. Благочестивые, угодные церкви поступки многообразны, и так как

церковь разрешает вопрос об их достоинстве и судит о них сообразно своим интересам, то в ее власти заменять одно другим, возмещать одно внешнее деяние другим внешним же деянием иного рода, разрешать представлять вместо покаяния эквивалент его, сокращающий его продолжительность или вообще его заменяющий.

Стр.192

Таким внешним деянием иного рода может быть и дар, обогащающий церковь. Теперь покаяние, это условие искупления греха, само

становится предметом торговли. Если же покаяние включается в тариф церковной торговли, то ничто уже не мешает ради пользы самой церкви поместить в число эквивалентов его и денежную пеню. Таким образом, как необходимое следствие из веры в оправдание делами возникает индульгенция, не имеющая недостатка в дополнительных догматических обоснованиях. Так как в лоне церкви есть много членов, которые каялись больше, чем грешили, то должны быть и такие, которые за счет святых могут грешить больше, чем каяться, а дефицит покрывать деньгами. Если

же грешникам засчитывать излишек покаяния святых, то в покаянии последних не будет никакой нехватки для них самих.

Система индульгенций яснейшим образом свидетельствует о невероятном противоречии, существующем между церковью и религией. Последняя требует в качестве непрямого условия отпущения грехов глубокого, сокрушающего и преображающего сердца раскаяния, церковь же заменяет раскаяние денежным взносом! Тут-то и вступает в борьбу с церковной системой противодействие религии. Теми

тезисами против индульгенций, которые Лютер заявил в церкви замка в Виттен-берге, было объявлено начало Реформации, так как теперь речь пошла уже о конфликте религии с церковью. Если раньше Лютер разоблачал злоупотребления индульгенциями — он осуждал их как средство к спасению, а не как средство подмены церковных наказаний земными, — то теперь серьезность его религиозных мотивов неудержимо влекла его дальше. Ибо индульгенции не являются случайным злоупотреблением, а вытекают из веры в спасительность дел, как

последняя вытекает, в свою очередь, из религиозного повиновения, являющегося следствием безусловного, не зависящего от религиозного образа мыслей авторитета церкви. То, чем движим реформатор, есть страх за спасение душ человеческих; он видит, что римская церковь посягает на этот мотив.

Стр.193

Этот мотив ведет Лютера дальше. Он начинает отрицать и догматическое обоснование индульгенций, ценность добрых дел, почитание святых, покаяние в отдельных грехах,

как будто их можно исчислить. Он должен в принципе отрицать спасительность дел, а потому расшатать основу, на которой она покоится: иерархическую систему церкви, главенство папы и непогрешимость соборов; он должен закончить тем, что будет оспаривать религиозное господство церкви, а потому, отказываясь от религиозного повиновения, провозгласит свободу веры ради самой религии. Теперь реформация в своей стихии, она является по отношению к католической церкви религиозным делом обновленного христианства, а по отношению к римскому

католицизму — национальным деянием немецкого народа. Этой точки зрения, развиваемой Лютером в его революционных сочинениях (1519—1520) «О причастии» (Vom Abendmahl), «К христианскому дворянству немецкой нации для улучшения положения христианства» (An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung), «О вавилонском пленении церкви» (Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche), отважный муж достиг тяжелой борьбой, ибо свергнутое им иго было его собственным и лежало бременем в глубине его совести.

То, что, следовательно, отрицает протестантизм, есть учение об оправдании при посредстве деяний: ни одно деяние не обладает искупительной силой; каждое, каким бы святым оно ни казалось, может быть совершено как показной, несогласный с убеждениями поступок, только как «opus operatum», и в качестве такового не способствует блаженству; заблуждение, будто оно ведет к спасению, пагубно. Все угодные церкви поступки, даже самое крайнее отрешение от мира, могут быть исполнены пунктуально, и все-таки человек внутренне может

остаться тем, что он есть; они поэтому не имеют религиозной ценности. Религиозное деяние заключается в нравственном возрождении, в изменении образа мыслей и сердца, состоящем в вере: в вере в оправдание через Христа, а не через церковь.

Стр.194

Позитивное положение протестантизма таково: «Спасение только через веру».

Вера эта не есть деяние, могущее считаться заслуженным по произволу человека, а есть акт божественной

благодати, нисходящей на человека и не зависящей от догм церкви, являющихся человеческим делом. Таким образом, реформация возвращается к источникам христианской веры и христианской религии для того, чтобы вновь восстановить само христианство из этих его первоначальных условий; реформация, в противоположность догматическим положениям церкви, опирается на Священное Писание как на свидетельство божественного откровения, на учение апостолов, в особенности апостола Павла, впервые разбившее ярмо закона и законных деяний и возвестившее о

спасении через веру, на учение отцов церкви, и в особенности на учение Августина, осветившее человеческую греховность в ее полном объеме как деяние и потерю свободы и поместившее в центре христианского вероучения ту именно неотъемлемую, присущую человеческой природе вину, которую церковь сделала предметом торговли. Не денежная жертва, а жертва человеческого сердца и его эгоизма ведет к спасению. В этом заключалась тема «немецкой теологии», которую Лютер ценил наравне с Библией и Августином. Каждый должен жертвовать самим

собою, своим собственным греховным сердцем: в этом состоит всеобщее священство христианского народа в противоположность рукоположенному священству церкви и священству таинства; отсюда вытекает и отрицание реформацией иерархии и ее прославления в культе, в особенности в культе святого причастия; поэтому преобразование учения о таинствах, прежде всего учения о таинстве причастия, очищение и упрощение культа являются для реформации главным объектом, одной из самых важных задач, даже ее исходным пунктом, ее простейшим и самым осязаемым

началом. Таинство причастия —
вершина культа, культ — подлинная
родина народной

Стр.195

религии, поэтому-то реформа культа
является самым непосредственным и
действительным преобразованием
религиозной жизни народа.

Таковы главные положения,
признаваемые христианским
протестантизмом; в них солидарны
между собой великие реформаторы
Лютер, Цвингли и Кальвин: это вера
в Священное Писание, учение Павла,
учение Августина, очищение культа и

преобразование учения о таинстве
святого причастия. Пунктами
разногласия являются в
августиновском учении
предопределение, а в учении о
таинстве святого причастия —
вопрос о действительном
присутствии Христа. Учение о
божественном предопределении во
всей его строгости и
последовательности, на которые не
отваживался даже Августин,
обосновывает Кальвин. Учение о
таинстве святого причастия в его
символическом смысле,
исключающем всякого рода
пресуществование — как магическое,

так и мистическое, — устанавливает Цвингли. Несмотря на борьбу, делавшую объединение против общего врага настоятельной необходимостью, век Реформации не смог сгладить этих разногласий и помешать распадению протестантизма на лютеранское и реформатское исповедания.

Ренессанс предшествует Реформации и сопутствует ей. Обновление античной филологии, изучение греческого и еврейского языков необходимо вело к новым и более просвещенным взглядам на происхождение христианства, к новому и лучшему пониманию

библейских источников, а вместе с этим и к воззрениям, в которых нуждалась церковная реформация, идя по пути исследований истории и Священного Писания. Она обязана своим научным оружием Ренессансу. Когда немецкая Реформация еще только начиналась, а немецкий Ренессанс, пришедший из Италии, находился в полном расцвете, был момент, когда они ухватились друг за друга в полном сознании их общего происхождения и их общего национального смысла. Чувство нового века могущественно овладело душами. С возрождением античности стремилось идти параллельно

возрождение христианства, а вместе с ними — возрождение немецкого народа и империи; научная и религиозная реформация стремилась сделаться вместе с тем национальной и политической. Носителем этой идеи был Ульрих фон Гуттен, ярко выразивший ее в своих последних сочинениях (1519—1523). Но политическая реформа должна была потерпеть крушение, потому что религиозная сильнее, чем когда-либо, раздробила германскую империю. Пути Ренессанса и Реформации также пришли в

столкновение. С духовным аристократизмом, желавшим жить в спокойном наслаждении высшим просвещением античности, не согласовалась буря народной революции, порожденная Реформацией; с возродившимися идеями античной философии, утверждавшими свободу человеческого духа, не согласовался возобновленный августинизм лютеранского учения о полной несвободе человека: эта противоположность между Ренессансом и Реформацией типично выразилась в споре между Эразмом и Лютером. Между тем

сила эпохи была на стороне религиозной мысли и подчинила себе также мыслителей Ренессанса. С этой стороны подошел Цвингли со своим простым и естественным пониманием таинства причастия, которое Лютер отверг с характерным замечанием: «У нас иной дух, чем у вас!» Но между немецкими реформаторами нашелся один, соединивший оба направления: это был Меланхтон, получивший образование в духе Ренессанса и вступивший в ряды немецких реформаторов, человек, родственник Рейхлину, вышедший из его школы, сподвижник Лютера, его лучший

друг и помощник. В нем воплотился религиозный и либеральный образ мыслей Ренессанса, примилившийся с противоречиями, которых не мог выносить Лютер, и склонный к известным компромиссам между католицизмом и протестантизмом, между лютеранством и реформацией. Лютеранство оттолкнуло от себя этот посредствующий и миролюбивый элемент. После того как в Аугсбургском исповедании оно было закреплено

Стр.197

догматически (1530), затем после религиозного мира в Аугсбурге (1555) становилось все более узким, выливаясь во все более неподвижные формы, и наконец сделало формулой конкордата (1577) невозможным всякое соглашение с реформатами, совершенно уничтожив значение Меланхтона, — немецкий протестантизм распался на лютеранское и немецко-реформаторское исповедания, и то церковно-политическое расщепление Германии, которое привело к Тридцатилетней войне, завершилось окончательно.

Реформация не виновна в политическом разъединении Германии, но она усилила его и способствовала ему. Эта вина была таким необходимым и неизбежным следствием, что ее нельзя ставить на счет Реформации. Не будь распавшейся и децентрализованной священной Римской империи, Реформация была бы так же мало возможна, как римская церковь без централизованной древнеримской империи и Ренессанс без распада и децентрализации Италии. Не случайно, а в силу положения вещей Реформация возникла в Германии и Швейцарии: ее центрами были

Виттенберг, Цюрих и Женева; в Виттенберге руководителем немецкой Реформации был Лютер (1517—1546), в Цюрихе швейцарскою руководил Цвингли (1519—1531), а в Женеве главенствовал Кальвин (1541—1564). В течение XVI в.

Реформация распространилась отсюда по Европе и приобрела всемирно-историческую силу. Скандинавская господствующая церковь организовалась по лютеранскому образцу (1527—1537), Шотландия и Нидерланды по реформаторскому (кальвинистскому), первая под влиянием Нокса (1556—1573), тогда

как Нидерланды достигли религиозной и политической свободы в борьбе с Испанией (1566—1609); в Англии на место римской церкви явилась епископальная реформаторская государственная церковь (1534—1571); в Италии Реформация проявилась в отдельных явлениях, в Испании брожение заглохло, во Франции оно породило религиозные гражданские войны.

Стр.198

3.2. Контрреформация и иезуиты

Благодаря Реформации в западном христианском мире возник раскол,

зиждущийся на началах,
исключавших всякую возможность
примирения. Протестантизм
отрицает принцип церковного
авторитета и опирается на
религиозный образ мыслей и
убеждение отдельных лиц,
составляющих благодаря согласию
между ними общину, но не
допускающих вовсе того
безусловного подчинения, на
котором исключительно зиждется
сила церкви. Отсюда вытекают
единство протестантизма в
негативном отношении и его
расщепление в позитивном, причем
последнее по сравнению с

католической церковью кажется как бы проявлением бессилия. Поэтому в религиозных и политических интересах римской церкви было, вопреки протестантизму, вновь укрепить свое единство и авторитет и, вместе с устранением некоторых злоупотреблений, торжественным преданием анафеме навсегда устранить все мотивы, подававшие повод к отпадению от веры, ослаблявшие ее в глазах церкви. Это формальное отрицание и осуждение протестантизма сделалось темой контрреформации, разработанной Тридентским собором (1545-1563).

Но одним простым осуждением католический принцип не мог удовлетворяться. Он требовал уничтожения протестантизма, отвоевания отпавших народов, восстановления средневековой мировой церкви. Для разрешения этой задачи принцип этот требовал иного вооружения и организации церковных сил, которые должны были начать борьбу с Реформацией и ее веком; он нуждался в новом, только этой цели посвященном церковном ордене, который и был основан испанцем Игнатием Лойолой (1491—1556) в виде «общества» или, как гласило

характерное боевое выражение, в виде «воинства Иисуса» (1534); этот орден был утвержден папой в 1540 г. Если вполне отождествлять религиозные цели римской церкви с ее политическими целями, то есть с сохранением и увеличением ее мирового могущества, то иезуитство представляется тождественным с римским католицизмом и является носителем ультрамонтанской системы.

Стр.199

Два направления, настолько противоположные по своему характеру, что даже невозможно

комбинировать их в представлении, сочетаются у иезуитов: с одной стороны, готовое на всевозможные жертвы мечтание об идеале прошлого, об идеале восстановления средневековой церкви после эпох Возрождения и Реформации; с другой стороны, в высшей степени тонкая политика, прекрасно знакомая со всеми вопросами современности, с каждым изменением политических условий, знающая все средства, способствующие усилению власти, умелая и решительная в их применении и в высшей степени систематичная в их сочетании! Кто

бы мог подумать, что мечтательность Дон Кихота и политика Макиавелли когда-нибудь смогут соединиться в стремлении к одной и той же цели? Они соединены в ордене иезуитов. Дух враждебного церкви Макиавелли нигде не проявился могущественнее, действеннее и грознее, чем здесь, где дело касается исключительно интересов и власти церкви. Иезуитство есть церковный макиавеллизм. Быть может, никогда не было человека, более похожего на Дон Кихота, чем его соотечественник Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов, перешедший сперва от рыцарских романов к легендам о

святых, от Амадиса к Франциску, а потом стоявший в ночной страже вооруженным перед изваянием Мадонны Монсеррат, подобно дворянину из Ламанчи в том деревенском кабаке, который он принимал за рыцарский замок. Без основной черты мечтательности, увлеченной святыми образами Средневековья, идея иезуитского ордена никогда бы и не возникла. Прежде чем Игнатий Лойола сделался воином Иисуса, он дал обет быть рыцарем Марии; это было в том же году, в котором Лютер предстал на сейм в Вормсе. Одновременно с протестантизмом развивается новая

идея ордена и отливается в
противовес ему как своему врагу, с
которым ему придется сразиться, в
устойчивую, организованную форму
воинства Иисуса.

Церковь находится в опасности, от
которой она может избавиться,
восстановив свое прежнее
могущество, только абсолютизмом
центральной церковной власти,
постоянной папской

Стр.200

диктатурой. Поэтому безусловное и
слепое подчинение воле папы, этот
особенный вид подчинения,

соответствующий военной субординации, и есть собственно подлинный обет иезуитов, являющийся в связи с тремя обычными обетами — целомудрия, бедности и послушания — специфической отличительной чертой этих новых монахов. Мир, который они должны одолеть и покорить, можно победить не бегством в монастырь, а многосторонним влиянием на все человеческие интересы, живя среди самой мирской суеты. В ордене иезуитов соединились два жизненных направления, нигде в других случаях не сливавшиеся:

монах и мирянин, первый в самой резкой, последний в самой мягкой форме; это соединение, знаменующее в истории монашеских орденов совершенно новую ступень, служит исключительно римско-монархической церкви, посылающей учеников Лойолы против неверующих и прежде всего против протестантов с указанием: «Идите отсюда во все концы мира». Подобно тому как некогда иудео-христианская легенда за ненавистным апостолом, насаждавшим христианство среди язычников, заставляла всюду следовать по пятам Петра, чтобы разрушать его деяния, так и теперь

эти новые последователи Петра поставили себе целью повсюду преследовать ненавистную Реформацию, это новое учение Павла, и подкапываться под нее. Светская деятельность иезуитов, направленная на достижение церковно-политических целей, имеет более важное значение, чем отнимающие время и силы экзерциции обыкновенных монахов; поэтому иезуиты не связаны такими аскетическими и церемониальными обязанностями, которые регулируют праздную монашескую жизнь.

Безусловному повиновению, покорности всякому мановению

папы, составляющей особую цель ордена и обет собственно *professi quatuor votorum*¹, отвечают во внутреннем строе ордена строжайшие субординация и градация чинов, восходящие от испытуемых к схоластикам, затем к светским и духовным коадьюторам, к профессам, принимающим три обета, и, наконец, к тем, кто принимает четвертый; они-то, собственно, и профессов четвертого обета (шт.).

Стр.201

являются миссионерами. Во главе стоит генерал, управляющий всем

орденом, разделенным на коллегии, провинции и области. Одна цель движет всеми членами и создает тот однообразный вышколенный орденский тип, который выказывает во внешности и манере держать себя, в жестах и минах обдуманную, мудрую сдержанность и подкупающее самообладание. Пути, по которым должен был идти орден, требовали змеиной мудрости, не могущей сочетаться с голубиной кротостью. Обращение языческих народов, предпринятое уже первыми иезуитами в Индии, Китае и Бразилии, составляло иноземную часть их миссии; задача внутренней

части состояла в господстве над христианскими народами.

Для достижения этой цели иезуиты прибегали к трем весьма эффективным средствам; этими средствами являются культ, воспитание и влияние на государство. Так как величественный, роскошно обставленный чувственный культ в высшей степени по душе народу, то они старались сделать все, чтобы в этом, отношении увеличить и обогатить его. Их искусство также носит характер чрезмерной, безвкусной роскоши, которая нравится простому народу. В их интересах

было поддержать догмат культа, возвысить культ Марии и примкнуть к францисканцам в учении о непорочном зачатии. Ведь стать рыцарем Марии было первым идеалом их основателя! Учение о непререкаемом авторитете, или непогрешимости, папы культивировалось в качестве формального догмата ордена и следовало непосредственно из принципов иезуитов. Свою педагогическую систему они применяли для целей церкви, приноравливая ее к образованию народа, светских людей, ученых теологов и духовных лиц, и настолько

сумели приспособить ее к потребностям времени, что даже противники признавали их школы образцовыми воспитательными заведениями.

При посредстве власти над народом они достигают власти над государством, ибо государство зиждется на народе подобно тому, как власть церкви — на Боге; церковная монархия (папство) вытекает из божественного всемогущества, а потому она

непоколебима в противоположность светской (княжеству), зиждущейся на народном суверенитете и потому законной до тех пор, пока она служит народному благу, которое неразрывно с церковным. Так как церковь не может иногда непосредственно управлять государством, то она должна управлять им опосредованно — через народ, абсолютно зависимый в церковном отношении и самодержавный в политическом. Поэтому иезуиты становятся первыми провозвестниками народного суверенитета, в силу которого князья могут быть лишены

престола, а в случаях, когда отпадением от церкви или неповиновением ей они посягают на благо народа, даже должны быть лишены его. Подобное отпадение или неповиновение превращает князя в тирана; те же самые иезуиты, которые при католических и в церковном отношении корректных дворах являлись аристократическими воспитателями принцев и духовниками, являются по отношению к отпавшим или подозрительным церкви князьям революционерами, проповедующими «смерть тиранам», прославляющими убийство их и побуждающими к

нему. Так, иезуит Мариана восхваляет в своем сочинении о королевской власти (1598) убийцу Генриха III. Когда князь отпадает от церкви, то есть делается тираном, то народ имеет не только право, но и обязан отпасть от своего государя.

Иезуиты не довольствуются тем, что благодаря влиянию на культ, воспитание и государство притесняют протестантизм, — им нужно проникнуть еще глубже и попытаться вырвать с корнем основное религиозное воззрение всей Реформации. Учение об оправдании через веру и благодать зиждется на значении человеческой

греховности, на догмате Августина о наследственном грехе, который сделал людей несвободными и рабами своего эгоизма. Устранение этого кардинального пункта протестантской веры, вытеснение его из человеческого сознания и составляет истинную цель иезуитской морали, которая может быть правильно познана только в том случае, если мы обратим внимание на указанный ее источник. Чем серьезнее протестантизм вникает в тяжесть греха и видит в нем основу

терзаний совести — здесь-то и есть источник, из которого проистекала Реформация, — тем менее превозносят это иезуиты.

Протестантское учение о вере и благодати в их глазах — много шума из ничего! Грех понят очень уж мистически и трагически; если на него посмотреть просто и разумно, то он окажется не настолько уж тяжким; он состоит не в мистическом первородном грехе, раз и навсегда испортившем все, а в отдельных поступках, из которых каждый должен быть взвешен и обсужден, смотря по сопровождавшим его

обстоятельствам и намерениям. Таким образом, грех берется в казуистическом смысле, и этим в сильной степени умаляется его тяжесть. Компактная масса греха, пригибающего человека к земле, как бы рассыпается в прах. В этике иезуиты совершеннейшие индивидуалисты. Вся их система морали направлена к тому, чтобы умалить грех, разбивая грехопадение на отдельные случаи: отсюда их казуистика, находящая всюду коллизии и превращающая сомнения совести в проблемы совести, разрешение которых только и определяет, согрешил человек или

нет. Когда совесть начинает доискиваться, то она перестает судить. Чтобы подорвать значение этого судьи, иезуиты и прибегают к остроумию казуистической морали, которым они щеголяют.

В каждом отдельном поступке прежде всего нужно исследовать намерение. Кто решится оставить без внимания намерение, мотивированное или могущее быть мотивированным благою целью или мнением признанного авторитета? Если побудительные мотивы поступка становятся таким образом вероятными и превращаются в извиняющие и заслуживающие

одобрение основания, то добрая доля оправдания уже совершилась: отсюда значение пробабилизма в иезуитской морали. Пробабилизм есть искусство создавать из совести теорию вероятностей и притом такую, которая уменьшает вероятность греховных мотивов.

Всякое намерение по существу своему внутренне; поэтому нужно делать различие между выраженным и истинным намерениями, из которых только последнее определяет греховность

поступка. Благодаря мысленной оговорке (так называемой резервации или рестрикции) поступок может оказаться противоречащим данному слову, но вполне соответствовать истинному намерению и тем самым быть оправданным. Резервация — это искусство исключать злые мотивы из поступка или, правильнее говоря, устранять их из суждения. Чем больше грех, тем невероятнее допущение полной ясности познания и намеренности греха в поступке; поэтому чем больше грех, тем меньше его вероятность, так что в итоге смертные грехи становятся невероятными и даже

невозможными. Таким образом человек совершенно подчиняет свои намерения своему произволу, он может направлять их благодаря мотивам пробабиллизма и резервациям так, как это ему удобнее; при помощи такой морали легко даже вовсе освободиться от грехов, ибо, вообще говоря, при наличии ее грешить затруднительно. Иезуитская мораль вполне возвращает человеку свободу не грешить, совершенно утраченную им, по учению Августина и реформатов, по собственной воле, и доводить до крайности церковное пелагианство в учении о естественной свободе

человека.

Нравственную ценность человеческих поступков определяют сообразно этому не истинный образ мыслей и намерение, как это кажется с виду, а суждения о них: но нравственный суд принадлежит только церкви, и вся иезуитская мораль приобретает желаемое значение антиреформаторского орудия и сильного средства в ее руках. Реформаты сделали для грешника церковь с ее спасительностью дел страшной и невыносимой, иезуиты делают ее такой приятной и удобной, как никогда раньше. После того как

грехи превратились в извинительные слабости, остается только самое прощение, могущее быть дарованным церковью лишь по исполнении сакраментальных обязанностей, ибо в противном случае грех остается непощенным и осужденным. Чем чаще грешит человек, тем чаще он должен исповедоваться, и понятно само собой, что в иезуитской исповедальне с отпущением греха обходятся столь же просто, как и с самим грехом. Отпущение обусловлено простым церковным послушанием, точным

исполнением церковных обязанностей, церковной корректностью, в которой только и состоит благочестие. Для кого церковь — мать, для того и Бог — отец. Богу особенно приятно прощать добрым детям, живущим на радость матери и снискивающим благорасположение своих воспитателей (отцов-иезуитов). Так проста и так естественна благодать Бога, из которой реформаты сделали такое мрачное учение! Только теперь, после того как пробабилистская мораль дошла до бесконечного облегчения греховности и отпущения греха, можно понять, как сказал

иезуит Эскобар, что означают слова Иисуса: «Иго мое благо и бремя мое легко есть!»

Люди всегда склонны легко относиться к своим грехам и извинять их; потому этика иезуитов приспособлена к вкусу мира; она представляет собой оправдание человека, каков он есть, самоприкрашивание естественного человека, превращенное в искусство и систему; это мораль, приспособленная к мирским удовольствиям, более родственная духу Ренессанса и Просвещения, чем мистическое учение Лютера и суровое учение Кальвина. Этика

иезуитов находится в таком же отношении к обыкновенному образу действий человека, в каком политика Макиавелли — к практической политике. Вместо того чтобы нравственно содрогаться перед обеими, люди должны бы были скорее удивляться, что они всю жизнь говорили этой прозой. «Казаться хорошим лучше, чем быть хорошим», — говорил Макиавелли, так как он знал, как мало значит истинная сердечная доброта в политических делах. Таким же образом иезуитская мораль должна «казаться святым» ставить выше, чем «быть святым», так как святость

может исходить только из
перерождения воли и раздвоения в
нас самих, которое всегда колеблет
веру в авторитет и угрожает
церковному повиновению. Там
власть государства, здесь власть
церкви являются единственной
целью, к которой учение о
нравственности должно подгоняться
и прилаживаться как средство. Что
иезуиты сумели достигнуть этого в
высшей степени искусно и показали
людям, как они пребывают в грехе и
в то же время могут

быть угодными церкви, — в этом заключается главным образом секрет той власти, которой они обладали над обществом безнравственного столетия, в особенности при дворах, во главе которых стоял Людовик XIV, знавший в полной мере цену возможности грешить, оставаясь благочестивым,

3.3. Янсенизм

Оппозиция Реформации, созданная иезуитами, затрагивает в то же время учение Августина, то есть одну из основ католической церкви.

Рождается вопрос, должна ли и в

самом деле церковь разрушить эту основу, устранить ее или, напротив, восстановить и сохранить, чтобы обновиться на этом фундаменте? Отпадение августинизма от церкви представляет собой опасность, которую протестантская вера готовит католицизму; отпадение церкви от августинизма составляет опасность, которая возникла вместе с орденом иезуитов. И то, и другое зло должно быть устранено обновленным августинизмом, пребывающим в лоне церкви и противодействующим иезуитам. Это стремление, начавшееся в католических Нидерландах и с особенной силой

проявившееся во Франции, можно было бы назвать католическим протестантизмом, потому что, не порывая с церковью, оно разделяет августиновское этическое основоположение Реформации. Первым его выразителем был Корнелий Янсен (1585— 1638), профессор теологии в Лувене, обширный труд которого об Августине появился в том же году, когда иезуиты праздновали первый столетний юбилей своего ордена (1640).

Сознание того, что католическая церковь нуждается в религиозном и нравственном обновлении, возникло

еще до Реформации и вовсе не погасло после нее ни под влиянием Тридентского собора, ни под влиянием иезуитов; оно продолжало одушевлять отдельные кружки лиц и снова разбудило именно во Франции дух созерцательного и аскетического благочестия, серьезное отношение к покаянию, религиозное и совестливое исполнение церковных установлений и обрядов, не допуская, таким

Стр.207

образом, полное вырождение католицизма в иезуитство. Это направление согласовалось с

учением Августина о греховной природе человека и с обновленным августинизмом Янсена. Оно нашло благоприятную почву в уединенном провинциальном женском монастыре Пор-Рояль-де-Шамп под реформатским руководством строгой и благочестивой аббатисы Анжелики Арно (с 1607 г.), откуда перешло в основанный в Париже филиальный монастырь Пор-Рояль-де-Пари и благодаря влиянию Дювержье, аббата Сен-Сирана, ближайшего друга и единомышленника Янсена, приняло янсенистский характер.

В тиши провинциального монастыря живет целая группа замечательных

людей одинакового религиозного направления; среди этих отшельников есть научные и теологические знаменитости, ставшие на защиту янсенизма и образующие духовно сильную церковно-религиозную партию. Это — мужи Пор-Ро-яля, во главе которых стоят теолог Антуан Арно («великий Арно», 1612—1694) и математик Блез Паскаль (1623—1662), «гений Пор-Рояля». Уже возникает опасение, что появится церковь в самой церкви. Борьба с иезуитами вытекает отсюда сама собой, борьба же с авторитетом папы вызывается последними.

В 1653 г. Иннокентий X осудил как еретические некоторые положения Янсена, и притом такие, которые нельзя признать янсенистскими; после того как вторая булла установила и этот пункт (1654), Арно, не оспаривая права папы судить о догматах веры, восстал против его власти — объявлять несвершившиеся факты свершившимися (1655). Заключается ли в известных положениях ересь, об этом папа может судить, но находятся ли эти положения в сочинении Янсена — это вопрос, касающийся фактов (*question du fait*), и он может быть разрешен не

резолюцией власти, а историческим исследованием. Такое ограничение папского авторитета является отрицанием его непогрешимости, составляющей догмат ордена иезуитов. Доктора Сорбонны осудили Арно большинством голосов, из которых треть состояла из монахов. «Противники, — сказал Паскаль, — располагают более монахами, чем доводами».

Стр.208

Еще за десять лет до того, как вышла булла о положениях Янсена, Арно начал борьбу с иезуитами, на стороне которых стояли король и придворные

епископы. Мы уже знаем связь между казуистической моралью иезуитов и их ссылкой на церковные обычаи, на частые прибегания к исповеди и причащению, когда при этом на искренность раскаяния и серьезность сознания греха вовсе не обращалось внимания. В своем сочинении «О частом причащении» Арно показывает бесплодность иезуитской морали, в другом он нападает даже «на теологическую этику иезуитов»¹.

В угоду этому ордену папская непогрешимость была выставлена против исторической истины для осуждения янсенизма, и авторитетом

папы, по его ли собственному заблуждению или с помощью сознательного обмана, злоупотребили для санкционирования лжи. Пришло время осветить иезуитство во всем его объеме, до самых сокровенных мотивов и разоблачить его перед всем миром как систему обмана, превращающую ложь в истину и грех в справедливость. Это было исполнено в ряде писем Паскаля, последовавших за нападками Арно на папскую непогрешимость и написанных от имени некоего Луи Монталя к «другу в провинции»². Эти «провинциальные» письма

Паскаля — один из величайших и наиболее плодотворных шедевров полемической литературы благодаря знанию предмета, мощи доказательств и совершенству изложения, вооруженного всеми победоносными средствами речи, не исключая и насмешки. Из всех обитателей Пор-Рояля Паскаль был самым сильным по духу и самым религиозным; он обнажил сущность иезуитства и притом так, как никто ни до, ни после него, и отрицал папскую непогрешимость безо всяких оговорок, которые он находил у янсенистов двусмысленными и даже иезуитскими. Невозможно

изменить природу вещей одним властным постановлением церкви; декреты против Галилея столько

1 De la frcquente communion (1643). La morale pratique des jcsuites. La thelogie morale des jcsuites (1650).

2 Letters provinciales (1656—1657)

Стр.209

же доказывают, что Земля покоится, сколько и декреты против антиподов доказали, что таковых вовсе нет.

Если папы вообще ошибаются, то и в вопросах веры они не непогрешимы.

С этим открытым и ясно выраженным убеждением Паскаль встал на путь, ведущий от

католицизма к протестантизму, он познал половинчатость, в которой застрял и изнемог янсенизм, который не мог более признавать власть римской церкви, но все-таки не отважился отвергнуть ее.

Старый Пор-Рояль был разрушен, булла Unigenitus (1713), продиктованная иезуитами, осудила кенелевский Новый Завет, не заботясь о том, предаются ли вместе с тем анафеме также августиновские и библейские догмы, и в союзе с государственной властью положила конец французскому янсенизму (1730).

Католицизм и протестантизм являются всемирно-историческими антитезами, охватывающими и исчерпывающими в пределах христианства принципы религиозной жизни, а потому не допускают никакого смешения, никакого компромисса, никакого существования одного в другом, а также никаких промежуточных форм. Если появляется такая форма, то она всегда есть лишь видоизменение одного из них и, взятая сама по себе, представляет собой бессильного гермафродита. Вера в авторитет и свобода веры (я беру последнюю не как пустую

фразу, а как требование, выставленное Лютером) находятся в принципиальной религиозной борьбе друг с другом, приведшей Реформацию к отпадению, а церковь к тридентским постановлениям. То, что протестантизм не может существовать в католицизме, то, что никакой родственный ему образ мыслей не может жить в лоне церкви и под лозунгом веры в авторитет, — это испытал на себе янсенизм и еще раз доказал это миру. Французский янсенизм XVII в. как бы доказывает, что, объявив о своем отпадении от церкви, немецкая Реформация XVI в. руководствовалась верным расчетом.

Католицизм и протестантизм в христианском мире вместе с тем составляют ступени развития и воспитания народов; первый еще далеко не отжил своего времени, второй еще далеко не достиг своего полного развития.

Глава восьма ХОД РАЗВИТИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1.ЗАДАЧА

Религиозная Реформация есть сплошное освобождение и обновление духовной жизни,

имеющее неизмеримую важность. Уже благодаря тому, что церковное стеснение свободы совести уничтожено, религиозное повиновение и спасительность дел отброшены, становятся недействительными и теряют силу все те факторы, которые подавляли и угнетали работу человечества во имя его спасения. Если исполнение церковных установлений не способствует блаженству, то неисполнение их не может и препятствовать ему; если аскетизм, безбрачие, добровольная бедность, безусловное послушание, отрешение от гражданской и политической

жизни не создают религиозного совершенства, так как оно вообще не может быть создано, то и естественная безмятежная жизнерадостность, вступление в брак и устройство семьи, исполнение гражданских обязанностей и задач, участие в государственных и мирских делах не могут препятствовать и быть опасными для дела религиозного спасения. Скорее преодоление мира посредством разрешения его задач и посредством бескорыстного, готового на жертвы труда должно способствовать человеческому очищению и тем самым служить путем к спасению.

Работа человека на пользу
человеческой культуры вовсе не
находится в противоречии с его
работой над самим собой, над
собственным очищением и
нравственной

Стр.211

зрелостью, и так как протестантизм
должен требовать последней, то он
не может препятствовать и первой, а
должен поощрять ее и даже
требовать с точки зрения своей
исторической воспитательной
задачи. Таким образом, религия
более не оказывает давления на
мирской труд и жизненный путь

человека; она делает человека по отношению к миру внутренне свободным и дает ему возможность самому искать и разрешать свои задачи. Религиозный дух Реформации встречается здесь вновь с гуманистическим духом эпохи Возрождения, но не для того, чтобы с ним сразиться, а для того, чтобы укрепить его в его охоте к мирскому труду и освободить полнее, чем он мог это сделать сам. Видеть в Реформации противоположность Ренессансу и даже протест против него — значит только обнаруживать односторонность взгляда и скудоумие. Среди новых задач

человеческого труда на первом месте
стоят задачи науки и познания.
Философия должна идти по пути,
проложенному Реформацией, она
должна следовать за нею. Подобно
тому как Реформация стремится
восстановить христианство из его
первоисточников: Бога, человека и
Библии, так и философия стремится
обновить познание, выводя его из его
первоначальных условий,
естественных источников
человеческого разума, независимо от
всех преданий, от прошлого, от всех
тех условий, которые не заключаются
в нем самом, то есть в человеческой
познавательной способности. В

таким самообновлением и состоит в данном случае дело Реформации. Вместе с вполне сознательной постановкой такой задачи, с объявлением такой самостоятельности, с попыткой нового познания в этом духе наступает эпоха новой философии. Она начинается с первой трети XVII в. и простирается до наших дней. От начала ее первого обоснования до завершения ее последних исторически достопримечательных систем протекло около двух столетий, в течение которых ареной ее развития были главным образом Англия, Франция, Нидерланды и

Германия. Это те страны, которые
были наиболее потрясены
Реформацией: она вызвала
наибольшую борьбу во Франции,
продолжала

Стр.212

ее в Германии и победоносно
завершила в Англии и Нидерландах.
Этим народам, отчасти охваченным
Реформацией, отчасти
подчинившимся ей, выпало на долю
двигать философию; со времени
конца прошлого столетия
философскую мысль двигают вперед
немцы, из среды которых
Реформация некогда и вышла.

2. ЭПОХА НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1. Догматизм

Нетрудно обозреть внутренний ход развития новой философии. Она стремится познать вещи силами человеческого разума и поэтому начинает свое дело, твердо веря в возможность такого проникновения, с полным доверием к этим силам; она основывается на этом предположении и поэтому, что касается способа ее обоснования, носит характер догматизма. Так как она предполагает познание, то должна сделать своим объектом

природу вещей, независимо от условий познаваемости, и считать своей задачей объяснение явлений, в том числе и духовных, из существа природы: поэтому в основном своем направлении она имеет характер натурализма.

Но истинная, познавательная способность должна быть только одна, как и истинное познание вещей. А человеческий разум состоит из двух способностей, посредством которых мы представляем вещи: чувственности и ума, силы восприятия и силы мышления. Поэтому вместе с началом новой философии уже

возникает спор между
противоположными направлениями
познания, который не парализуется
общностью задачи и предположения,
а скорее вызывается ею. Одна
сторона считает единственно
истинным познание вещей при
посредстве чувственного восприятия,
другая — при посредстве ума, или
ясного и отчетливого мышления: там
опыт (*empeiria*), здесь рассудок
(*ratio*) считается единственным
средством для решени

Стр.213

философской задачи, в силу чего это
решение и следует искать в

противоположных направлениях эмпиризма и рационализма.

Номиналистическая теория познания подготовила эмпиризм; последний, сделавшись вполне независимым, явился началом новой эпохи и настроил против себя рационализм. Почему это произошло, понятно всем. Вещи должны быть познаны такими, каковы они суть, независимо от того, как мы их воспринимаем и какими они являются нашему чувству; истинная природа вещей не может быть поэтому воспринята чувственно, а может быть лишь познана посредством мышления. Вот источник того грандиозного спора,

который господствует в новой философии на первых ступенях ее развития и знаменует каждый ее шаг антитезой.

Эмпирическая философия обоснована англичанином Фрэнсисом Бэконом (1561—1626) и разработана в промежуток времени с 1605 по 1623 г.; она развивается в Англии благодаря Томасу Гоббсу и Джону Локку, основателю сенсуализма (1690), и разветвляется затем на англо-французское Просвещение, дошедшее до материализма (1690—1770), и на последовательную разработку сенсуалистического учения,

развиваемого и завершаемого английскими философами Беркли и Юмом (1710—1740). Это направление новой философии, отцом которого является Бэкон, изложено мною в особом сочинении, куда я и отсылаю читателя, так как оно только по чисто внешним побудительным причинам издано отдельно от настоящего труда¹.

Рационализм обосновывает француз Рене Декарт; он дает новой философии направление, создавшее новое рациональное учение о принципах (метафизику), главные фазы которого развивались во Франции, Нидерландах и Германии.

Представителями этих главных фаз являются Декарт, Спиноза и Лейбниц, подобно тому как главные ступени эмпиризма представляют Бэкон, Гоббс и Локк. Невольно приходят на ум эти

1 В настоящем издании это сочинение К. Фишера следует сразу после его «Введения...». — Примеч. ред.

Стр.214

параллели, являющиеся в то же время ясно выраженными антитезами: Декарта с Бэконом, Спинозы с Гоббсом, Лейбница с Локком. Последний является исходной точкой для Вольтера и для

французского Просвещения, Лейбниц — для Вольфа и немецкого Просвещения. Фундаментальное развитие новой метафизики от Декарта до Лейбница, если точнее обозначить его пограничные пункты, охватывает собой период времени с 1637 по 1714 г.

2.2. Критицизм

Но факт познания на основании догматических предпосылок или эмпиризма, или рационализма не объясняется и не может быть объяснен. Отсюда как необходимый вывод вытекает отрицание

возможности познания. Этот вывод делает скептицизм Юма, в котором сошлись и завершили свое развитие противоположные направления философской мысли. Философия дошла до новой, решительной точки поворота. Теперь она должна не предполагать, а исследовать и обосновывать возможность познания. Природа вещей обусловлена их познаваемостью. Проблема познания — первая из всех проблем. Юм нарушил догматическую дремоту философии, и первым, кого он разбудил, был Кант, положивший начало критической эпохе, которая весь ход

развития новой философии делит на
догматический и критический
периоды и продолжается в
философии XIX в.